BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XI

2005/1



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board
Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Jean-Louis Fournel, Université Paris 8
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Keßler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, University at Albany, State University of New York
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,
via Carlo Fea 2, I-00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,
via Ostiense 234, I-00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries
Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Giuseppe Landolfi Petrone,
Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi,
Tiziana Provvidera, Manuela Ruisi, Ada Russo, Michaela Valente,
Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators
Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni,
Luigi Guerrini, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina,
Paolo Ponzio, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

Sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA
&
CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO XI
2005/1



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

*

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti
Accademia Editoriale, S.r.l. · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I-56123 Pisa

Uffici di Pisa
Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa
Tel. +39 050 542332 (r.a.) · Telefax +39 050 574888
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma
Via Ruggiero Bonghi 11/B · I-00184 Roma
Tel. +39 06 70493456 (r.a.) · Telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: € 65,00 (Italia privati); € 110,00 (Italia enti, con edizione *Online*)
Subscriptions: € 120,00 (*abroad Individuals*); € 150,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)
Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: € 65,00

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta
degli *Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

*

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2005 by
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della *Accademia Editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

SOMMARIO

Per Eugenio Garin 9
CESARE VASOLI, *Ricordi per un Maestro* 11

NOTE

EUGENIO CANONE, *La Cappella dello* Spaccio*: due cieli in uno* 29
LORENZO BIANCHI, *Gabriel Naudé e la* Renaissance des lettres 53
MASSIMO LUIGI BIANCHI, *Componenti mistiche del concetto paracelsiano di esperienza?* 61
PAUL RICHARD BLUM, *La vera storia dell'amor platonico* 67
GERMANA ERNST, *Ma il compasso era proprio di Corfù?* 77
GUIDO GIGLIONI, Musicus puer. *A note on Cardano's household and the dangers of music* 83
DELFINA GIOVANNOZZI, *Metamorfosi animali: tra* praestigium *e* ars catoptrica 89
MIGUEL A. GRANADA, *Apuntes sobre Bruno y Boecio* 95
MICHEL-PIERRE LERNER, *Un recueil d'Oeuvres de Campanella dans la bibliothèque de Peiresc* 101
ARMANDO MAGGI, *L'autocommento di Celso Cittadini alle* Rime platoniche *(1585)* 111
JOHN MONFASANI, *Niccolò Perotti's Date of Birth and His Preface to* De Generibus Metrorum 117
GIANNI PAGANINI, *Maometto, Mosè e Cristo furono «syderei legislatores»? Henry More contro Pomponazzi, Cardano e Vanini* 123
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Della vanità delle scienze. *Note di lettura* 127
LEEN SPRUIT, *Ancora su Bruno, Beeckman e Balthasar van der Veen* 135

STUDI

BARBARA AMATO, *Aspetti dell'antiaristotelismo bruniano nel* Camoeracensis acrotismus 143
ELISABETH BLUM, *«Qua Giordano parla per volgare»: Bruno's choice of vernacular language, as a clue to a heterodox cultural background* 167
THOMAS LEINKAUF, *Metaphysische Grundlagen in Brunos* De gl'eroici furori 191
MICHELE MIELE, *Le certezze anticopernicane di Paolo Minerva e le loro radici* 207

HIC LABOR

RECENSIONI

A proposito di un epistolario tardo-rinascimentale. Andreas Dudith Sbardellati nella storia d'Europa (M. Valente) 237
Due recenti traduzioni inglesi di scritti di Bruno (F. La Nave) 241
MATTHIAS BLOCH, BURKHARD MOJSISCH (Hg.), *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)* (D. von Wille) 243
LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento* (M. P. Lerner) 248
JUSTUS LIPSIUS, *Politica. Six books of political instructions*, edited, with translation and introduction, by J. Waszink (T. Provvidera) 250

GIOSTRA 255

NOTIZIE

FRÉDÉRIC GABRIEL, *Naudé en ses mondes: une édition critique* 277

CRONACHE

Il Convegno della Fondazione Firpo in onore di Cesare Vasoli (T. Katinis, S. Plastina) 281

Bruniana & Campanelliana. Indice generale 1995-2004 (a cura di G. Landolfi Petrone) 285

PER EUGENIO GARIN

Il presente fascicolo è dedicato alla viva memoria di Eugenio Garin, insigne Maestro di studi del Rinascimento e per noi tutti caro e indimenticabile. Nella Sua generosità, Garin volle scrivere nel 1995 le pagine di presentazione di «Bruniana & Campanelliana». Nel 2004 la rivista è giunta al suo decimo anno di attività. Abbiamo voluto festeggiare questa ricorrenza chiedendo ad alcuni amici e collaboratori di scrivere per l'occasione brevi Note su argomenti a loro scelta. Il fascicolo intende ricordare Garin con gratitudine e senza alcun intento celebrativo. Tutti i collaboratori della rivista sentono il vuoto incolmabile di uno studioso che ha contribuito in modo decisivo agli studi storico-filosofici del Novecento, sempre umanamente disponibile e attento al lavoro scientifico come a un bene comune, con quell'umiltà che è virtù rara. Ringraziamo Cesare Vasoli per aver scritto, con la consueta finezza, un penetrante e commosso ritratto di Garin.

E. C. · G. E.

Cesare Vasoli

RICORDI PER UN MAESTRO

Ascoltai la mia prima lezione di Eugenio Garin all'inizio del novembre del 1944. Le vicende dell'ultimo anno erano state, per me, davvero difficili e dolorose. Nel luglio del '43, pochi giorni prima della caduta della dittatura fascista, gli esami medici avevano confermato che ero stato colpito da un grave malattia polmonare, allora considerata molto pericolosa e che le sciagure della guerra rendevano ancor più difficilmente curabile. Avevo comunque deciso di iniziare gli studi universitari; ma i miei interessi intellettuali, ancora assai confusi, mi avevano costretto a lungo ad esitare tra la scelta di una facoltà scientifica – con un particolare interesse per le scienze matematiche – e la forte attrazione delle discipline umanistiche, con una netta preferenza per la storia o la storia dell'arte. Ma, infine, avevo deciso di iscrivermi alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze, affidando alla diretta esperienza lo sviluppo futuro dei miei studi. Le drammatiche vicende dell'occupazione tedesca e, tra la primavera e l'estate del '44, il rapido avvicinamento dei combattimenti avevano reso molto difficile e spesso saltuario lo svolgimento dei corsi. Avevo però seguito, con grande interesse, le lezioni davvero affascinanti di Giuseppe De Robertis sul Leopardi e sul Foscolo che continuavano, anche fuori dell'Università, nelle vie e nelle piazze di Firenze, dove un gruppo di studenti soleva accompagnarlo nelle sue passeggiate serali. Avevo pure apprezzato le eruditissime e brillanti analisi letterarie del francesista Luigi Foscolo Benedetto, e il corso su Lucrezio del latinista Ettore Bignone, l'autore del celebre libro su *L'Aristotele perduto*. Soprattutto, in quell'anno terribile, avevo letto vari libri di poeti e narratori italiani e francesi, opere storiche di Benedetto Croce, di Carlo Morandi e di Federico Chabod e, ancora, quei pochi testi sull'esistenzialismo allora circolanti in Italia e resi più noti dall''inchiesta' già apparsa su «Primato», e qualche scritto del Nietzsche, nelle cattive versioni italiane. Non vedevo, però, ancora chiaramente quale via avrei scelto, nei mesi e negli anni successivi, quando avrei dovuto prendere, per necessità, le decisioni definitive.

Avevo sentito parlare da qualche amico più anziano di un giovane professore incaricato che teneva i corsi di filosofia morale e di storia della filosofia medievale, ed era considerato da loro un eccezione-

le maestro. Così, alla ripresa delle lezioni, nel novembre del '44, in un pomeriggio che mi lasciava un'ora libera tra la lezione di Mario Salmi e quella del Morandi, andai ad ascoltarlo. Fu veramente la svolta decisiva della mia vita che mise fine a tutte le incertezze, alle pericolose e inconcludenti 'dissipazioni' intellettuali, alle tentazioni della facile retorica ed alle gravi carenze di metodo che un anno di studi universitari non avevano ancora eliminato. Certo, chi non ha mai ascoltato le lezioni di Eugenio Garin non può avere una precisa percezione della loro efficacia maieutica, del dialogo che egli sapeva stabilire con i suoi scolari, della ricchezza della sua erudizione, della sua fine e acuta analisi e interpretazione dei testi e della sua maestria nel proporre sintesi storiche nuove e originali. Né il trentacinquenne libero docente e professore del Liceo scientifico «Leonardo da Vinci» mostrava mai il minimo segno di quell'arroganza e presunzione che non era propria soltanto di alcuni insigni maestri, ma anche di insegnanti assai meno capaci. Né scadeva nella stanca ripetizione di vecchi *loci communes* scolastici o di banali formule manualistiche. Seguire il suo insegnamento era davvero un gradito piacere intellettuale, e permetteva di seguire, senza inutili sforzi, l'avvincente, limpida e sicura ricostruzione dei percorsi speculativi più complessi, condotta senza lo sfoggio di oscuri linguaggi o il giuoco di assurdi 'precorrimenti' e 'inveramenti'. Al contrario, il Garin insegnava, già allora, a ricercare in tutte le direzioni, e con un continuo arricchimento del proprio patrimonio culturale, le profonde radici storiche che sono alle origini di ogni meditazione filosofica, la continuità delle grandi tradizioni, ma anche il loro continuo rinnovarsi, ed il perenne nesso tra tutte le forme e le esperienze che sono la vita di ogni civiltà e di ogni cultura. Ma anche un altro aspetto di quelle lezioni attraeva particolarmente i suoi giovani scolari: il proposito di non separare le grandi architetture speculative dalla vita e dalle vicende di chi le aveva elaborate, e la capacità di riconoscere e intendere la filosofia che emerge dalle più diverse 'fonti': dall'immaginazione e dal 'mestiere' degli artisti, dai linguaggi poetici, dalle indagini degli storici, dalle ricerche degli scienziati e dall'espressione di profonde crisi etiche e religiose.

Questi insegnamenti non erano limitati alle ore canoniche delle lezioni nelle squallide aule di piazza San Marco, che però ricordo ora con l'inevitabile nostalgia di un vecchio scolaro. Spesso, il piccolo gruppo degli studenti di filosofia che seguivano i suoi corsi – tra loro ricordo, soprattutto, il mio vecchio e caro amico Paolo Rossi, di cui tutti conoscono il grande contributo alla cultura sto-

rica e filosofica del nostro secolo, e Mauro Calamandrei, divenuto un brillante giornalista italo-americano – lo accompagnava fino alla sua abitazione sulla via Bolognese, o al Liceo, per continuare nella libera conversazione il colloquio con il Maestro. A distanza di più di sessant'anni, quei discorsi e le 'scoperte' che ci donavano sono ancora ben vivi nella memoria; e restano tra i ricordi più cari e felici della mia giovinezza.

Il mio secondo anno di università fu davvero l'inizio di una nuova vita. Continuai a frequentare ancora i corsi di lettere e sostenni i pesanti esami di italiano, di latino, di storia dell'arte, di filologia romanza e di storia moderna che erano nel mio piano di studi. Mi presentai, però, pure agli esami di filosofia morale, di storia della filosofia medievale ed al secondo esame di storia della filosofia, con l'intenzione di trasferirmi l'anno seguente al corso di laurea in filosofia. Ma, mentre ero impegnato in questa sorta di *tour de force*, apprendevo anche altre notizie sulla personalità e le vicende passate del mio nuovo Maestro. Seppi così che era il figlio di un professore liceale, di origine savoiarda, ottimo filologo ed amico di uno dei nostri 'miti' universitari, il celebre latinista e grecista Giorgio Pasquali, uno di quei 'grandi' che, negli anni dei miei studi universitari e, poi, nei decenni seguenti, avrebbero innalzato la Facoltà al più alto livello delle istituzioni universitarie italiane. Il padre del Garin era stato una delle vittime del terribile olocausto della prima guerra mondiale; e l'infanzia e l'adolescenza del figlio non erano state felici. Ma quel ragazzo si era rivelato un 'prodigio' nel corso degli studi. Appena sedicenne, aveva sostenuto l'esame di maturità classica e si era laureato a vent'anni, nella Facoltà fiorentina di Lettere e Filosofia, nata nel 1924, dalla trasformazione dell'Istituto Superiore di Studi pratici e di perfezionamento.

Il professore di filosofia morale, ispiratore e relatore della sua tesi, era stato Ludovico Limentani, un filosofo che si era formato nella scuola positivistica padovana di Roberto Ardigò, ma aveva presto dimostrato una decisa libertà speculativa, sia nei confronti del pragmatismo, sia nei riguardi di esperienze filosofiche allora ancora non molto note in Italia. Basterà dire che era lettore e conoscitore del Dilthey, del Durckheimer, e, più ancora, del Simmel e del Vailati, e che, nel corso dei suoi studi, aveva mostrato una singolare attenzione per Aby Warburg e il celebre *Institut* amburghese. I suoi interessi fondamentali erano rivolti all'analisi della possibilità di 'previsione' nell'ambito delle scienze sociali e ad una acuta meditazione sui principi del 'formalismo' etico che si risolveva – come ha mostrato, in

anni non lontani, proprio lo stesso Garin – nell'elaborazione di una 'morale anarchica', fondata sui liberi imperativi della coscienza. Ma era pure uno storico della filosofia di cui restano ancora valide certe considerazioni sulla 'morale' di Giordano Bruno e le indagini sul suo soggiorno inglese. Non era, dunque, un positivista alla vecchia maniera, ma tanto meno un idealista, anche se non ignorava il cosidetto 'positivismo idealista' di un altro maestro padovano, Giovanni Marchesini, anch'egli scolaro dell'Ardigò. Comunque, il suo metodo d'indagine filosofica e di concreta riflessione metodologica si accordava perfettamente con il carattere e la vocazione intellettuale della Facoltà fiorentina. Un'istituzione ancora saldamente fondata sulla solida tradizione storica e filologica del vecchio Istituto che, per più di mezzo secolo, era stato la scuola del 'positivo' più che 'positivista' Pasquale Villari e di altri, storici, filologi e filosofi illustri, da Domenico Comparetti a Girolamo Vitelli, da Cesare Paoli a Fausto Lasinio, da Gaetano Salvemini a Felice Tocco. Per non dire poi del filosofo Francesco De Sarlo, che certamente non era positivista, né per formazione, né per dottrina personale, e, tuttavia, era soprattutto impegnato nello studio delle scienze della vita e della psicologia, ed era stato influenzato dalle indagini del Brentano. Del Limentani, che era uomo di grande finezza e di alta sensibilità etica, il Garin era stato allievo grato e affettuoso. Ma il suo maestro era stato espulso dall'Università dalle infami leggi razziali del 1938; e sarebbe morto nel '40, quando aveva soltanto cinquantasei anni. Il suo scolaro lo ricordò l'anno seguente, nel pieno della guerra e mentre cresceva l'odio razziale, con un suo efficace profilo, e ne raccolse la bibliografia.

Ho insistito su questi aspetti della formazione di Eugenio Garin, perché chiunque vorrà studiare la sua personalità, la sua esperienza intellettuale e le origini della sua concezione della filosofia e della storia dovrà tenere in gran conto questo ambiente intellettuale, dove, nonostante le polemiche antifilologiche e antipositivistiche del primo Novecento, particolarmente virulente proprio a Firenze, la serietà degli studi restava affidata ad una solida formazione 'classica', si attribuiva il giusto merito alla rigorosa erudizione e il 'mestiere' dello storico non poteva prescindere dal possesso di tutti i suoi necessari strumenti documentari, Ma ciò non impedì che il giovane studioso comprendesse il significato e il valore storico della 'rinascita' idealistica e fosse già allora – come risultava dalle sue lezioni e dai suoi colloqui – un acutissimo studioso di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, che delle loro opere, del loro impegno rinnovatore della cultura italiana, e del loro diverso destino filosofico e umano,

aveva presto concepito un giudizio critico ben meditato, altrettanto lontano sia dalle esaltazioni, talvolta persino caricaturali, di vari piccoli imitatori, sia dalle polemiche 'confessionali' o dalle presuntuose condanne di taluni 'filosofastri'. Del resto, le sue conclusioni sull'idealismo e i suoi Maestri sono ben note a tutti. Né occorrerà che ricordi quale sia stata la sua matura e ben compiuta valutazione degli scritti di storia della filosofia del Gentile.

1. Il tema della tesi che il Garin discusse nel '29 era vicino agli interessi del suo maestro: *Giuseppe Butler e i moralisti inglesi*; e fu l'inizio di una serie di ricerche e di studi sull'empirismo e il razionalismo inglese, tra il tardo Seicento e Settecento, completato più tardi nel suo volume su *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, edito nel '42. Ma, come tutti i giovani studiosi del suo tempo e di vari decenni successivi, anche egli aveva dovuto iniziare la sua carriera di insegnante nelle scuole medie superiori, un'esperienza che ho fatto anch'io, per diversi anni, e che ritengo fosse un ottimo 'apprendistato' anche per coloro che aspiravano alla carriera universitaria. Vincitore del concorso per le 'grandi sedi' (ossia per le città che avevano istituzioni di tipo universitario), il giovanissimo Garin e la sua sposa e già compagna di studi, la dottoressa Maria Soro, che fu sempre una preziosa collaboratrice e una valente studiosa, si erano dovuti trasferire a Palermo, dove rimasero sino alla fine dell'anno scolastico 1933-34. Ma proprio in quegli anni, sebbene continuasse i suoi studi sul Butler, sul Mandeville, su Samuel Clarke e su altri temi dell'Illuminismo inglese, aveva iniziato un altro lavoro di grande impegno, terminato all'inizio del '34: l'elaborazione di una vasta e innovatrice monografia su Giovanni Pico.

Altrove, in un saggio dedicato agli studi del Garin sul Pico, ho cercato di spiegare le origini di questo lavoro che, a mio avviso, rispondeva pure alle profonde esigenze etiche e politiche che, in quegli anni già foschi e drammatici, avevano indotto anche alcuni tra i migliori giovani storici, dallo Chabod al Cantimori ed al Nicolini, allo studio della storia religiosa italiana del Rinascimento, in decisa contrapposizione con la ripresa di una letteratura 'devota', intesa a fornire un'interpretazione più che 'ortodossa' della tradizione umanistica. Ho pure ricordato che anche il Limentani aveva ripreso, tra il '31 ed il '37, gli studi su Giordano Bruno. Ed è ben noto che, intorno a quegli anni, la collaborazione tra Giovanni Gentile e l'esule Paul Oskar Kristeller già predisponeva, presso la Scuola Normale di Pisa, la pubblicazione di una collana di testi e studi sulla filosofia del Rina-

scimento, inaugurata nel '37, dall'edizione del *Supplementum Ficinianum*. Ma il lavoro pichiano del Garin aveva una sua precisa originalità e misura critica che lo distingueva nettamente e dimostrava la sua vasta e sicura conoscenza di autori e di nuove fondamentali esperienze culturali, si trattasse dei maggiori storiografi del Rinascimento (il Burckhardt, ma anche il Fiorentino, il Gentile e il Burdach) di Ernst Cassirer, di Aby Warburg e degli studiosi del suo Istituto, il Saxl ed il Panofski, di Franz Cumont, nonché degli studi sull'astrologia di Franz Boll e dei primi frutti della rinnovata attenzione storica per la Cabbala. Soprattutto, con lucida chiarezza, tracciava l'immagine di un filosofo che non 'precorreva' altre future filosofie e filosofi, ma, nel corso della sua breve vita, aveva attraversato esperienze intellettuali profondamente diverse, traendo da tutte preziosi insegnamenti per delineare un grandioso programma di rinnovamento e di suprema 'concordia'. Forte di questa aspirazione, il giovanissimo Conte della Mirandola aveva audacemente sfidato i più alti poteri ecclesiastici per difendere la propria certezza e, più tardi, aveva tentato, con le sue opere più mature, di attuare la sua difficile e complessa meditazione, dove una profonda riflessione etica e religiosa si esprimeva con un nuovo linguaggio, nella ricerca di una divinità senza volto mai totalmente raggiungibile e nella difesa della libertà umana.

La pubblicazione del libro – che fu stampato in una collana della Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università di Firenze – era stata ritardata dalle varie difficoltà di ogni genere provocate dalla guerra con l'Etiopia che la rinviarono all'ottobre del '37. Ma oggi, mentre scrivo questo breve ricordo, ho qui davanti a me quel volume che comprai in una delle botteghe di libri usati, allora numerose a Firenze. È in pessime condizioni, guasto dai molti anni e dalle molte letture, ma resta, per me, il libro dal quale ho appreso a muovere i primi passi e, poi, di stagione in stagione, a rinnovare sempre il mio impegno di modesto studioso ed a superare i momenti più difficili e dolorosi della mia vita. Ma, soprattutto, mi aiuta a ritrovare l'entusiasmo e la felicità dei due ultimi anni di studi universitari, mentre preparavo la tesi di laurea in filosofia su *Nietzsche e la crisi della morale contemporanea*.

Si era finalmente conclusa la lunga e orrenda sciagura della guerra; e il ritorno della libertà e della democrazia induceva a sperare e credere nella rinascita del nostro Paese e nella fine di una lunga, oscura e feroce stagione di tirannidi, di distruzione e di morte. Anche la mia malattia era stata debellata del tutto, e tornavo alla vita normale di un ventenne, ricco di entusiasmi e ormai deciso sulla via

che avrebbe seguito. Il Garin mi era prodigo di consigli e di aiuti; e ricordo, con immutata gratitudine, gli incontri quasi quotidiani che avevo con lui, o nella sua casa già colma di libri, o nei corridoi della Biblioteca Nazionale, destinata a diventare ed a restare sino ad oggi la mia seconda abitazione.

Era, per il mio Maestro, un momento di duro e pesante lavoro, tra le lezioni del Liceo e dell'Università, e la mole e l'alta e complessa qualità degli studi che, in quegli anni e in quelli immediatamente seguenti, avrebbe completato la prima fase della lunghissima ed eccezionale attività di filosofo, di storico e d'insegnante, modello ed esempio per varie generazioni di giovani studiosi. Già, subito dopo la stampa del volume pichiano, aveva continuato il suo lavoro di ricerca, pubblicazione ed analisi dei testi pichiani ed aveva esteso le sue indagini ad altre personalità, ambienti e tradizioni dell'età umanistica. Né aveva trascurato l'altro ambito dei suoi studi prediletti, con i saggi su Samuel Clarke e Jonathan Edwards, lungo un itinerario ideale che sempre più avrebbe delineato il nesso profondo tra il Rinascimento e l'Illuminismo. Nel '41 aveva raccolto una ricca e assai originale antologia di testi su *Il Rinascimento italiano*; nel '42, aveva pubblicato, oltre al libro sui moralisti inglesi, un'altra antologia di scritti dei *Filosofi italiani del Quattrocento* – un secolo che, con l'eccezione di Francesco Fiorentino e, in misura minore, di Ernst Cassirer, non era stato molto considerato dagli storici della filosofia. E, sempre in quell'anno, era apparso il primo volume della nuova edizione delle *Opere* di Giovanni Pico (l'*Oratio de dignitate hominis*, lo *Heptaplus*, il *De ente et uno* ed altri scritti), che il Garin avrebbe poi continuato ad elaborare negli anni seguenti, quando, proprio nel '46, pubblicò il primo volume delle *Disputationes in astrologiam divinatricem* (i libri I-V), seguito, nel '52, dai libri V-XII. Non basta: nel '47 curava l'edizione del *De nobilitate legum et medicinae* e del *De verecundia* di Coluccio Salutati e di una raccolta di testi su *La disputa delle arti nel Quattrocento*. Così, lavorando tra le gravissime difficoltà del tempo di guerra e dell'immediato dopoguerra, era riuscito a pubblicare un notevole complesso di testi, in edizioni che miglioravano le vecchie stampe cinquecentesche o risalivano a manoscritti rivisti con cura ed emendati dall'autore. Non basta: queste gravose 'cure' editoriali, non gli avevano impedito di terminare un'opera che resta, ancora oggi, a distanza di quasi sessant'anni, un testo indispensabile per chiunque voglia avviarsi alla conoscenza della cultura filosofica italiana. Si trattava di un'impresa che Giovanni Gentile aveva già affrontato nel lontano 1902 ed aveva però interrotto nel '15, lasciando

incompiuto il volume intitolato *La filosofia* della collana vallardiana della «Storia dei generi letterari italiani». Il Garin lo iniziò completamente di nuovo e lo compose in due volumi (*La filosofia*, Milano, Vallardi, 1947, I, pp. X-385; II, pp. VIII, 687), divenuti poi tre nella *Storia della filosofia italiana* einaudiana apparsa nel 1966 e ristampata nel '67, nel '78 e nell''89. I lettori di oggi la conoscono in queste nuove edizioni che, del resto, non ne modificano molto il testo, ma aggiungono l'*Epilogo. Rinascita e tramonto dell'idealismo* ed ampliano le note e le bibliografie. Eppure nessuno di loro, leggendola oggi, potrebbe supporre che un'opera di così alta erudizione e misura storica fosse stata scritta da un professore di liceo che era, però, già allora il propugnatore di un nuovo metodo di studio della storia della filosofia e di una concezione del Rinascimento liberata dalla fastidiosa mitologia estetizzante e dalla cattiva retorica, e saldamente radicata nella concreta analisi dei documenti e dei testi.

Il 1947 fu però anche l'anno della pubblicazione, a Berna, nella versione *nach dem Manuscript* di Giuseppe Zamboni, di un'altra opera del Garin destinata ad una lunga fortuna: *Der italienische Humanismus. Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance*. La sua prima edizione italiana sarebbe apparsa soltanto nel 1952, a Bari, per i tipi del Laterza, agli inizi della lunga e assai fruttuosa collaborazione del Garin con la casa editrice della «Critica», delle opere di Benedetto Croce e delle grandi collane dei «Classici della filosofia», degli «Scrittori d'Italia» e della «Biblioteca di cultura moderna», la cui scomparsa ha così gravemente impoverito la cultura italiana. Ma in quella geniale sintesi, che ha così profondamente influito sul corso degli studi sul Rinascimento italiano, era già proposta una nuova interpretazione della *renovatio* umanistica e della sua storia che fu – come era ovvio – oggetto di discussioni, talvolta sin troppo vivaci, e, tuttavia, è stata ampiamente confermata dai suoi numerosissimi studi e dalle indagini e ricerche di molti studiosi di storia della filosofia e di storia della cultura, suoi discepoli diretti o indiretti.

Del significato e dell'importanza di questo scritto mi riservo di trattare, se ne avrò il tempo e il modo, in uno studio progettato da anni sull'idea di *Rinascimento* nel XX secolo. Ma per completare questa memoria dell'eccezionale operosità del mio Maestro, negli anni dell'immediato dopoguerra, vorrei almeno indicare lo studio su *L'educazione umanistica in Italia*, pubblicato dal Laterza nel '49 – l'anno in cui il Garin vinse il concorso per professore di ruolo e dové, almeno per pochi mesi, insegnare anche a Cagliari –, i due saggi *Dal Medioevo al Rinascimento*, apparsi a Firenze nel 1950, i *Contributi alla*

storia del platonismo medievale, editi negli «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» e, nel '52, i *Prosatori latini del Quattrocento*, un volume dell'illustre collana ricciardiana de «La letteratura italiana. Storia e testi». E già dal '51 aveva iniziato a pubblicare sul «Giornale critico della filosofia italiana» i saggi che costituiscono il primo nucleo delle vicine *Cronache di filosofia italiana*, apparse nel '55.

Ma è tempo di tornare a miei ricordi di quegli anni. Nel novembre del '47, mi ero laureato e, per severe ragioni familiari, avevo subito iniziato la faticosa esperienza dell'insegnante 'supplente', costretto a lunghi e faticosi viaggi, aggravati dalle condizioni ancora disastrate delle ferrovie e dei servizi pubblici. Insegnai, per la prima volta, nella Scuola di avviamento al lavoro, con una sezione di Scuola media inferiore, di Pelago, un bel paese sotto il passo della Consuma, che allora si raggiungeva dopo un'ora e mezzo di viaggio, in parte in vagoni merci e in parte su uno sgangherato camion. L'anno successivo insegnai per alcuni mesi in una scuola media di Empoli e, poi, tra il '49 e il '50, ebbi la fortuna di ottenere dei lunghi periodi di supplenza nel mio carissimo Liceo Michelangelo, di cui conservo il più grato ricordo. Le vicende della guerra e la condizione disastrosa del Paese nell'immediato dopoguerra avevano causato il blocco dei concorsi e insieme l'assunzione in massa degli ex combattenti e dei precari, all'inizio di una lunga stagione di 'sistemazioni' e 'recuperi' che hanno validamente cooperato alla crisi irreversibile delle istituzioni scolastiche italiane. Ma cercavo di ascoltare ancora alcune delle lezioni del Garin che, generosamente, nell'autunno del '48 mi aveva nominato assistente 'volontario'. Ed anche, in seguito, dovetti al suo aiuto l'inizio della mia collaborazione, prima con modeste recensioni e poi con i primi saggi, a «Rinascimento», alla «Rivista critica di storia della filosofia» ed agli Atti dell'Accademia «La Colombaria». Continuavo a interessarmi alla filosofia recente o contemporanea con lavori che pubblicavo, però, su riviste di altro tipo, come «Il Ponte», «Inventario» e «Itinerari», ma ero ormai sempre più attratto dalla filosofia del tardo Medioevo e del primo Rinascimento. E fu sempre il mio Maestro ad avviarmi verso lo studio di Guglielmo di Ockham e di Marsilio da Padova, segnalandomi a Luigi Firpo, che intendeva pubblicare nella sua Collana dei «Classici politici» la prima versione italiana del *Defensor Pacis*, un lavoro che mi impegnò a lungo, tra il '54 ed il '60. Poi, nel '53, quando il Garin curò per l'«Archivio di filosofia» di Enrico Castelli il volume 'pioneristico' sui *Testi umanistici sulla retorica*, mi affidò il capitolo sulla retorica e la dialettica del Ramo, che fu all'origine del mio lungo lavoro sulla nuova dia-

lettica di tradizione umanistica e sul dibattito sulla *Methodus*. Due anni dopo, nel '55, collaborai, sotto la sua guida, con una scelta di testi di Francesco Giorgio Veneto, all'altro volume dell'«Archivio» sui *Testi umanistici sull'Ermetismo*, anche questo un lavoro che mi indusse, più tardi, ad altre e sempre più complesse ricerche su quel teologo e filosofo francescano platonico, ermetizzante e cabbalista del primo Cinquecento. Soltanto pochi anni or sono, ho potuto finalmente studiare i documenti sulla condanna postuma delle sue opere, conservati nell'Archivio della Congregazione dell'Indice, che preannunziavano l'inizio di una battaglia inquisitoriale, conclusa dalla condanna della *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi e in modo assai più tragico dal supplizio di Giordano Bruno. Ma alla generosa presentazione del Garin debbo anche un lavoro e un incontro tra i più importanti e graditi della mia vita: l'assunzione da parte del «Centro nazionale per il catalogo unico delle biblioteche italiane» nel piccolo gruppo di specialisti che, sotto la direzione della dottoressa Laura Dalla Piccola, del dottore Emanuele Casamassima e della dottoressa Eugenia Levi, provvidero all'elaborazione del primo *Soggettario per i cataloghi delle Biblioteche italiani*. Dal marzo del '51 all'agosto del '54, lavorai, nella Biblioteca Nazionale, in stretto rapporto con il Casamassima, il più geniale dei nostri paleografi, divenuto presto uno dei miei amici più cari e che, sventuratamente, ho troppo presto perduto.

Negli anni seguenti, dopo un breve periodo trascorso come archivista nel bellissimo Archivio di Stato di Lucca, iniziai nel '55 l'insegnamento nei Licei, prima a Montepulciano e poi ad Arezzo. E, come aveva già fatto il mio Maestro, affrontai anch'io la duplice fatica della scuola e dell'incarico universitario. Nel 1955, il Garin era passato dalla cattedra di Storia della filosofia medievale a quella di Storia della filosofia, resa libera dal passaggio 'fuori ruolo' di Paolo Lamanna. Su sua designazione fui chiamato a succedergli nell'insegnamento di Storia della filosofia medievale che tenni sino alla fine dell'anno accademico 1961-62, quando divenni professore straordinario di Storia della filosofia medievale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari. Durante questi sei anni ebbi il previlegio di seguire da vicino la sua attività instancabile di grande studioso, di ascoltare di nuovo alcune delle sue bellissime lezioni e intrattenermi con lui in conversazioni e colloqui dai quali potei trarre non solo importanti suggerimenti per i miei studi già in corso su Alano di Lilla, ma anche indicazioni preziose per altre ricerche avviate più tardi.

Il Garin era sempre estremamente prodigo nel donare agli amici ed ai discepoli suoi ed altrui i frutti delle sue vastissime conoscenze e delle sue letture di cui rendeva spesso conto nelle sue ricchissime noterelle sul «Giornale critico della filosofia italiana», sulla «Rivista critica di storia della filosofia» e sulla «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance». Sicché sarebbe davvero assai interessante accertare quanti e quali studi di storia della filosofia e della cultura, pubblicati negli ultimi cinquant'anni, siano nati da questi incontri con lui di giovani 'apprendisti' e dalla letture di quelle note. Per non dire poi dei tanti storici della filosofia e della scienza di grande e notevole valore che si sono formati alla sua scuola, prima nella Facoltà fiorentina e poi nella Scuola Normale di Pisa, e che ora sono, a loro volta, e per quanto è possibile nella disastrata università italiana, i maestri di nuove generazioni di studiosi.

Gli otto anni che trascorsero tra il '62 e il '70, furono, per me, molto difficili e duri. Rimasi quattro anni a Cagliari, prima di passare, nel '66, alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari, dove mi aveva generosamente accolto Antonio Corsano, e poi, nel '68, a quella di Genova. Avevo avuto le prime avvisaglie di una grave malattia cardiaca, e soggiornavo a lungo nei miei luoghi di lavoro, riducendo, purtroppo, drasticamente la frequentazione delle biblioteche fiorentine. I miei incontri con il Garin erano più radi, ma sempre molto fruttuosi. Così, quando, nell'autunno del '70, fui nuovamente chiamato dalla Facoltà fiorentina, speravo di poter riprendere quella consuetudine quasi quotidiana che mi era molto mancata negli anni passati. Ma il Garin, divenuto ormai da tempo uno dei maggiori protagonisti della cultura italiana, nel '74 accolse l'invito della Scuola Normale Superiore di Pisa e, insieme con Gianfranco Contini e Giovanni Nencioni, lasciò la vecchia scuola fiorentina.

La sua partenza mi turbò e mi addolorò molto. Ma, per fortuna, già nel '76, era stato nominato consigliere dell'«Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento», un'istituzione che aveva avuto vicende difficili e travagliate nell'immediato dopoguerra, ed aveva ripreso la sua attività soltanto nel '49. Il Garin ne era stato uno dei collaboratori, sin dagli inizi; e tra il '38 ed il '43 aveva pubblicato sulla rivista dell'Istituto, allora intitolata «La Rinascita», importanti saggi, recensioni e note, aveva curato l'antologia dei *Filosofi italiani del Quattrocento*, già ricordata, e scritto l'introduzione alla versione italiana (*Umanità e arte nel Rinascimento italiano*) delle lezioni tenute a Cambridge, nel '26, da Ernst Walzer. Più tardi, nel '49, era stato, insieme con Mario Salmi, Alessandro Perosa ed altri studiosi, uno dei

promotori della sua ripresa. Né – sia pure senza celare il dissenso da taluni aspetti della gestione dell'Istituto – aveva mai fatto mancare la sua collaborazione ad una istituzione che avrebbe dovuto rappresentare un necessario punto di riferimento agli studi rinascimentalistici italiani; fornire, con la sua rivista, ora intitolata «Rinascimento», un sicuro luogo di sviluppo e di confronto delle nuove ricerche; promuovere la pubblicazione di testi inediti, edizioni critiche e lavori innovativi e favorire rapidi aggiornamenti bibliografici, tratti da una vasta raccolta di riviste e periodici specialistici italiani e stranieri.

Quando entrai nel Consiglio, erano gli ultimi tempi della lunga presidenza di Mario Salmi, che aveva avuto certamente il merito di far sopravvivere l'Istituto e assicurarne la continuità. Nel '78, ormai molto anziano, il Salmi si dimise dalla presidenza, e fu chiamato a succedergli il Garin, che tenne quell'ufficio, per dieci anni, sino alla vigilia dei suoi ottanta anni, quando non volle essere confermato ulteriormente, convinto, come era, che le presidenze troppo lunghe non fossero vantaggiose per l'Istituto e che, quando si era arrivati ad un'età così avanzata, fosse più opportuno ritirarsi. Durante gli anni della sua presidenza, ebbi la possibilità di fornirgli una modesta collaborazione, e, soprattutto, di comprendere quanto fosse complessa e difficile la gestione di un'istituzione i cui finanziamenti erano del tutto sproporzionati ai compiti che avrebbe dovuto svolgere, e quanto il suo presidente si impegnasse per garantire il costante miglioramento delle varie attività ed il pieno raggiungimento dei suoi fini. Riuscì così a rinnovare l'Istituto, accrescendo notevolmente il valore, la validità e la frequenza delle pubblicazioni; provvedendo, con particolare cura, alla redazione e pubblicazione, in tempi regolari, della rivista, divenuta sempre più un periodico internazionale aperto alla collaborazione dei maggiori studiosi italiani e stranieri, e organizzando convegni, seminari e lezioni di notevole rilievo, tenute dai maggiori studiosi italiani e stranieri. Ma provvide pure, in modo particolare, ad arricchire la biblioteca, allora ancora piuttosto modesta, che, in un decennio, fu più che raddoppiata e che oggi ha già superato la soglia dei sessantamila volumi. Del resto, è noto che il Garin, in tutto il corso della sua lunga vita, è stato un appassionato e studioso delle vicende dei libri e delle biblioteche, considerate lo 'specchio' più verace delle civiltà e delle culture. Si sa che ha raccolto una ricca, organica e sceltissima biblioteca filosofica, storica ed anche letteraria e scientifica che sarà preziosa per chi vorrà ricostruire la sua vera personalità di maestro, così come lo saranno

le sue carte ed il suo epistolario. Tutto questo materiale, indispensabile per lo studio della cultura italiana del secondo Novecento, è stato destinato dal Garin alla Scuola Normale Superiore di Pisa che è, certo, il luogo di studi e di ricerca più adatto ad accoglierlo. Ed è sperabile che la biblioteca venga mantenuta unita e senza dispersioni, in modo da permettere di comprendere la vastità e diversità dei suoi interessi, i vari momenti della sua formazione, e, soprattutto, lo sviluppo e la maturazione delle sue opere e delle sue personali esperienze intellettuali ed umane.

Nell'autunno dell''88, alla seconda scadenza del suo mandato e accertata la sua ferma determinazione di ritirarsi, il Garin fu nominato Presidente onorario dell'Istituto. Cedendo al suo affettuoso invito, accettai di sostituirlo, pur sapendo che avrei dovuto affrontare un compito non facile che, poi, nel corso degli anni seguenti, divenne sempre più difficile, sia dal punto di vista economico, per il crescente divario tra i finanziamenti e le necessità dell'Istituto, sia per la costante minaccia, durata diversi anni, di un forzato trasferimento della sede. Comunque, mi sforzai di seguire in tutto le linee di sviluppo indicate dal Garin, in un periodo in cui si susseguirono una lunga serie di celebrazioni centenarie, durate poi ben oltre la fine del millennio. E so bene che mi furono di grande aiuto i suoi consigli e le sue proposte, sempre formulate in risposta alle mie richieste, nonché la fitta rete di relazioni e di amichevoli collaborazioni che egli era riuscito a tessere con le maggiori istituzioni 'rinascimentaliste' europee e americane, in particolare, dal Warburg Institute al Centro di studi rinascimentali della Harward University di Villa I Tatti, dal «Centre d'Études supérieures de la Renaissance» di Tours alle Accademie delle Scienze di Polonia e di Ungheria, ad altre numerosi centri o fondazioni di studi italiani (ricordo, per tutti, l'«Istituto italiano di Studi filosofici») o stranieri che sarebbe qui troppo lungo enumerare. Proseguendo, come ho detto, per questa via, ho tenuto la presidenza dell'Istituto sino a quando, nel '96, alla scadenza del secondo mandato, il peggioramento delle mie condizioni cardiache non mi ha costretto a ritirarmi. Ma la nomina a Presidente dell'Istituto di Michele Ciliberto, anch'egli già scolaro di Garin e, come lui, professore alla Scuola Normale Superiore di Pisa, ha assicurato la continuità di una tradizione ormai ben consolidata che – si spera – potrà mantenere ancora a lungo nel tempo la linea segnata dal comune Maestro. Non solo: anche un'altra assai importante istituzione fiorentina, l'«Istituto e Museo di Storia della Scienza», è diretta da un altro 'gariniano', Paolo Galluzzi, anch'egli

appartenente a quella che potremmo chiamare la 'terza scuola fiorentina' di Eugenio Garin.

È cominciata così, com'è nell'ordine delle cose, prima per lui e poi anche per me, l'ultima stagione della vecchiaia. Il Garin ha continuato il suo lavoro e il suo contributo alla cultura italiana sino al novantesimo anno. Perse – e fu questo un durissimo colpo – la compagna della sua vita, ma non fu abbandonato dall'affetto e dalla gratitudine di molti suoi vecchi scolari; ed anche quando la sua salute cominciò a declinare, ebbe in Maurizio Torrini, che voglio ringraziare di tutto cuore, non solo un affettuoso e grato discepolo, ma l'ottima persona che più di tutti si prese cura dei suoi ultimi e difficili anni. Anch'io ho avuto il grande piacere di vederlo e di parlargli più volte direttamente o per telefono e di riconoscere così, in ogni momento, pure nell'inevitabile stanchezza di una così lunga vita, la lucidità e la profonda acutezza di pensiero che non l'ha mai abbandonato. Ancora a poche settimane di distanza dalla sua morte, il 22 novembre, gli telefonai per informarlo che l'indomani, insieme ad altri amici, avrei partecipato, presso l'Accademia Nazionale dci Lincei, alla presentazione della ristampa della sua edizione delle opere di Giovanni Pico, pubblicata dall'editore Aragno, per il «Centro Internazionale di cultura Giovanni Pico della Mirandola». Sentii che la notizia lo rallegrava; né potevo pensare che quella breve telefonata era la fine di un colloquio durato per sessant'anni e che l'avrei rivisto quando era ormai defunto, prima di accompagnarlo, insieme a molti suoi discepoli, alla sua ultima dimora, senza alcuna pompa funeraria o appropriazione celebrativa.

Si è così chiusa, mentre continuo ad affrontare gli ultimi grevi giorni di una vita sempre più spoglia e priva di ragione e di senso, la mia lunga storia di modesto discepolo di un Maestro che è stato la guida intellettuale di tante diverse generazioni di studiosi e di insegnanti. E mi è difficile pensare che, come tutti i 'grandi' della sua generazione, anche Eugenio Garin viva ormai solo nella nostra memoria, affollata da troppi ricordi di persone perdute, e possa parlarci soltanto con i suoi libri. Ma la vecchiaia, nonostante tutti i suoi mali, ha pure un effetto di straordinaria dolcezza. Trasforma il tempo: e se lo rende rapidissimo e brevissimo, quando è rivolto al presente ed al futuro, con i loro mutamenti sempre più sconvolgenti, lo fa sereno, lento e benigno per il passato che sempre più ormai si confonde con la vita attuale e la nutre. Come mi accade già da diversi anni, sono proprio le memorie della giovinezza, che ora sembrano tutte felici, a visitarmi, quando l'insonnia della vecchiaia ritarda o

nega l'oblio del sonno. Mi ritrovo così spesso nelle vecchie aule di San Marco, ad ascoltare le parole dei miei antichi maestri; e tra loro c'è sempre un giovane professore che m'incanta con il rigore del suo discorso e la limpida ricchezza del suo sapere, e mi fa vivere in quel mondo lontano che ho scelto, da tanto tempo, come dimora della mia vita.

NOTE



FIG. 1. Andrea Ferrucci, Romolo Balsimelli e collaboratori,
Cappella Carafa di Santa Severina. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore.

Eugenio Canone

LA CAPPELLA DELLO *SPACCIO*: DUE CIELI IN UNO*

> Fà ch'il mio lavoro sia occolto e sia aperto.
> *Spaccio de la bestia trionfante*, dial. II

1565-1575. Nel convento napoletano di San Domenico Maggiore Bruno trascorse il decennio decisivo della sua formazione, dopo gli anni – probabilmente tre o poco più – nei quali, giovinetto, aveva tra l'altro frequentato le lezioni di alcuni maestri dello Studio pubblico. Fu un decennio di intensi studi filosofici teologici letterari, ma anche un periodo travagliato da gravi dubbi, in parte espressi, e da conseguenti procedimenti disciplinari. Egli stesso, nel corso del processo a Venezia, ebbe a dichiarare di aver dubitato circa l'Incarnazione – e quindi circa la Trinità – già dall'età di diciotto anni, cioè solo un anno dopo aver preso l'abito. Questo dovrebbe far riflettere sull'origine di certe posizioni anticristiane di Bruno, che sono profondamente radicate nella sua esperienza biografica.

Un'incredulità verso i dogmi del cristianesimo – del resto alquanto diffusa nel Cinquecento – che in Bruno si collega a un'ostilità nei confronti dell'ebraismo, con l'idea di un Dio sentito come inclemente e vendicativo. Nei suoi scritti, quell'atteggiamento di incredulità si esprimerà non tanto in un rifiuto degli articoli di fede sul piano normativo o pratico (validi cioè a livello giuridico sociale e storico, dunque relativamente e in rapporto alle diverse religioni e culture), quanto nel rigetto di una pretesa verità – universalmente valida – degli articoli di fede, quali garanti di una conoscenza e una scienza dell'assoluto. Più che la chiesa cattolica, come istituzione, Bruno respinge la teologia cristiana e i suoi dogmi, una fede che vorrebbe essere una scienza. Tale incredulità, che comporta il riconoscimento dell'eccezionale potere dell'immaginazione nella fede – l'*irrazionale* diventerebbe *reale* –, prende nel contempo le distanze da forme di scetticismo nei confronti delle scienze, unendosi invece a un forte interesse verso le diverse espressioni del sapere umano nella prospettiva di un originale enciclopedismo. Va sottolineato che della teologia cristiana Bruno riconoscerà la forza di alcune idee fondamentali, quali per es. la concezione dell'infinità di Dio e quella di un Dio d'amore e misericordioso, come pure la concezione di alcune entità intermedie tra l'uomo e la somma divinità. Si tratta

* Il presente contributo può considerarsi solo l'avvio di una ricerca, come capitolo di uno studio sulla formazione di Bruno. Ringrazio Michele Miele, Giulio Raio, Ada Russo per le preziose indicazioni. Ringrazio inoltre Valeria Canone per il disegno della Fig. 13 e Mario Setter per le riproduzioni fotografiche.

di motivi ben presenti nelle sue opere; tuttavia, il filosofo nolano ritiene che queste e altre idee del cristianesimo siano state assunte – da Origene, Gregorio di Nissa, Agostino, pseudo-Dionigi e altri ancora – da una 'sapienza' precedente: una sapienza greca e anche egizia, che nel cristianesimo si presenterebbe in parte stravolta.[1]

Nella vita e nell'opera di Bruno il decennio trascorso in San Domenico lasciò, nel bene e nel male, una traccia indelebile. Fonte di ispirazione e di meditazione sarà, nei suoi scritti, non solo la Napoli sgargiante e corrotta della seconda metà del Cinquecento, ma anche il microcosmo del convento e della chiesa.

In San Domenico Maggiore si trova un sacello dedicato a san Martino (FIG. 1), che può in qualche modo considerarsi la cappella dello *Spaccio de la bestia trionfante*. Di sicuro si tratta di una 'fonte' significativa di tale opera, proprio perché in essa il giovane Bruno poteva scorgervi quel singolare legame tra potenti immagini pagane e potenti immagini cristiane, con l'idea di 'moralizzare' il cielo, che sarà uno dei motivi guida dello *Spaccio*, anche se in una visuale ben diversa rispetto al proposito edificante in senso cristiano della cappella nella chiesa domenicana. La cappella è rimasta finora sconosciuta agli studiosi di Bruno, nonostante ne avesse colto il collegamento con lo *Spaccio* un visitatore d'eccezione: Aby Warburg. Un Warburg sofferente, pur con una vivacità mentale impressionante, visitò San Domenico Maggiore nel maggio del 1929. Nell'ottobre dello stesso anno lo studioso amburghese morì, senza aver potuto completare un suo scritto su Bruno,[2] autore che ritorna di frequente nelle lettere e negli appunti degli ultimi mesi della sua esistenza. Ma ritornerò in seguito su tale visita e sugli appunti di Warburg nel *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*.

La cappella funeraria cui faccio riferimento fu fatta edificare nei primi decenni del Cinquecento da Andrea Carafa, conte di Santa Severina.[3] L'ar-

1. In questa ottica, nello *Spaccio* si fa riferimento al culto dei santi (cfr. BSP 249 sgg., 268-269). È del tutto evidente che nelle opere di Bruno – nello *Spaccio*, nella *Cabala* e in altri testi – ci sono precisi elementi di avversione nei confronti dell'ebraismo e del cristianesimo. Tale questione meriterebbe comunque un approfondimento, tenendo anche conto dell'uso non solo strumentale della sapienza biblica nei suoi scritti.

2. Del taccuino di appunti su Bruno è stata annunciata l'edizione a cura di Nicholas Mann nella collana «Aby Warburg, *Opere*» (coedizione Nino Aragno-The Warburg Intitute).

3. Dall'ingresso principale della chiesa di San Domenico Maggiore, la cappella Carafa di Santa Severina è la prima della navata destra. Il migliore studio sulla cappella di Andrea Carafa si trova nel volume di R. NALDI, *Andrea Ferrucci: marmi gentili tra la Toscana e Napoli*, Napoli, Electa, 2002 («Gli astri di Andrea Carafa», pp. 143-168). Tale studio, con un puntuale apparato documentario, ricostruisce le diverse fasi della costruzione della cappella. Al lavoro di Naldi rinvio anche per la bibliografia. Ancora utile la lettura di R. M. VALLE, B. MINICHINI, *Descrizione storica, artistica, letteraria della chiesa, del convento e de' religiosi illustri di S. Domenico Maggiore di Napoli dal 1216 al 1854*, Napoli, Stamperia del Vaglio, 1854, pp. 89-103.

ma dei Carafa – uno scudo orizzontalmente scompartito da tre fasce argentee su fondo rosso – è scolpita più volte nella cappella.[4] Il committente, del ramo dei Carafa 'della Spina',[5] era un personaggio di spicco della società napoletana tra fine Quattrocento e i primi decenni del Cinquecento. Andrea non ebbe figli; alla sua morte, nel 1526, la cappella passò ai nipoti e fu poi venduta a Ferrante Carafa, marchese di San Lucido.[6] Prima al servizio dei sovrani aragonesi, poi di Gonzalo Fernández de Córdoba e di Ferdinando il Cattolico, lungo un trentennio Andrea Carafa fece una brillante carriera politica e occupò i più alti uffici, fino alla nomina a luogotenente generale del regno con funzioni di viceré.[7] Il Carafa non possedeva titoli feudali; pensò dunque di acquistarne uno, divenendo conte di Santa Severina. Si tratta della stessa cittadina, in provincia di Crotone, di cui quarant'anni dopo la morte di Andrea sarà arcivescovo un personaggio molto legato ai carafeschi e noto al filosofo nolano: il sommo inquisitore Antonio Santori.[8] Conte di Santa Severina / arcivescovo di Santa Severina: le due figure, con il richiamo ai Carafa e ai carafeschi, potevano essere certo avvicinate da un osservatore acuto come Bruno. Un partito carafesco – ben consolidato sia a livello politico sia nel collegio cardinalizio e, in generale, negli ambienti curiali – che nel corso del Cinquecento, oltre all'intransigente Paolo IV Carafa, avrebbe espresso il non meno severo Pio V Ghislieri.[9]

Nel programma iconografico della cappella in San Domenico Maggiore Bruno poteva cogliere un preciso messaggio etico-religioso e politico,

4. L'arma dei Carafa figura pure in uno scudo diviso verticalmente con l'arma di Maria del Balzo, moglie di Andrea. Nella cappella è scolpito anche lo scudo con l'arma della famiglia Pietramala, cui apparteneva la madre di Andrea. Cfr. R. M. VALLE, B. MINICHINI, *op. cit.*, p. 94. Ovviamente l'arma dei Carafa è anche lo stemma di Paolo IV.

5. Come viene ricordato da Naldi, Andrea Carafa utilizzò anche l'impresa araldica del ramo dei Carafa 'della Stadera', «a voler sottolineare l'origine comune dei diversi rami della famiglia» (R. NALDI, *op. cit.*, p. 149, nota 12).

6. Su Ferrante Carafa vedi la voce biografica di G. De Caro in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1976, pp. 543-545. Dopo vari passaggi ereditari, nell'Ottocento la cappella in San Domenico Maggiore passò al tenente generale Filippo Salluzzo, duca di Corigliano e consorte di Giulietta Carafa. Il Salluzzo promosse alcuni lavori nella cappella, facendo anche costruire – sul lato sinistro della cappella – un monumentale sepolcro, nei cui rilievi figurano tra l'altro un cannone, tamburi e munizioni. Il sepolcro è decisamente brutto e – come già notava Raffaele Valle «altera non poco il bell'accordo di tutte le eleganti, dilicate, e svelte costruzioni» della cappella (R. M. VALLE, B. MINICHINI, *op. cit.*, p. 101; cfr. anche pp. 90-91, 99-100). Vedi R. NALDI, *op. cit.*, p. 149, nota 7.

7. Andrea Carafa ricoprì tale importante incarico tra la fine del 1523 e il 1526.

8. Anche dopo la nomina a cardinale (1570) Santori mantenne l'arcivescovato calabrese. Su Santori cfr. il recente volume di S. RICCI, *Il sommo inquisitore. Giulio Antonio Santori tra autobiografia e storia (1532-1602)*, Roma, Salerno ed., 2002.

9. Bruno – stando a quanto egli stesso afferma nella *Cabala del cavallo pegaseo* – avrebbe dedicato a Pio V un suo scritto giovanile intitolato *L'arca di Noè*, opera menzionata anche nella *Cena de le Ceneri* (cfr. BOEUC II 321 e BOEUC VI 15).

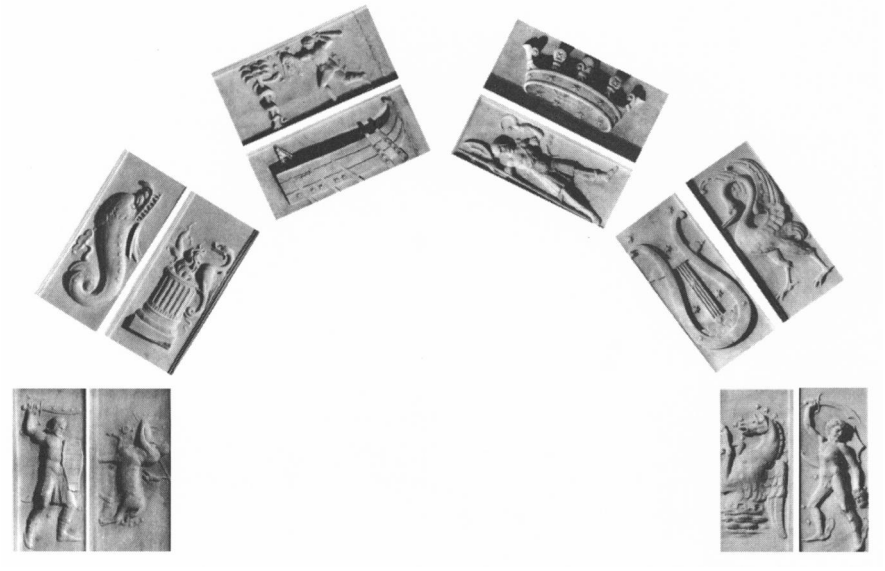


FIG. 2. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Rilievi marmorei del sottoarco d'ingresso (da sinistra a destra). Fascia superiore: *Orion*, *Cetus*, *Hercules*, *Corona*, *Cycnus*, *Perseus*. Fascia inferiore: *Centaurus*, *Ara*, *Navis*, *Bootes*, *Lyra*, *Pegasus*.

l'idea cioè di cristianizzare e, se si tiene conto di alcuni rilievi marmorei dei quattro sottoarchi della cappella,[10] pure di militarizzare il cielo pagano; un cielo di esaltazione di ninfe eroi animali graditi agli dèi e, pertanto, della metamorfosi del mondo umano e terrestre in divino o semidivino. Quel cielo ottavo o delle stelle fisse che non a caso sarà il cielo allegorico-morale dello *Spaccio* e che i teologi cristiani ritenevano del tutto sottomesso all'empireo, come lo era la creatura rispetto al suo creatore.[11] Nello *Spaccio* i due cieli tendono a convergere. Parlando delle costellazioni del firmamento, Bruno allude infatti alle figure sacre del cielo cristiano e alla necessità di una riforma della «sommersa nave» della religione;[12] una riformazione che doveva però orientarsi in una direzione ben diversa rispetto alla Riforma protestante. Due cieli in uno, anche per il parallelismo che si istituisce nello *Spaccio* tra un cielo stellato sopra e dentro di noi, con l'assunzione dell'immaginario ottavo cielo della cosmologia tolemaica a cielo simbolico e morale dell'uomo,[13] in rapporto quindi al 'cielo' della Terra che vive

10. Per i riquadri dei sottoarchi di ingresso e di fondo della cappella vedi le FIGG. 2-3; per i pannelli dei sottoarchi laterali vedi le FIGG. 4-5.

11. Per alcune osservazioni sui 'cieli' degli astronomi e dei teologi cfr. M.-P. LERNER, *Le monde des sphères, I: Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, cap. X, in part. pp. 201-221.

12. BSP 62.

13. Cfr. ivi, pp. 10, 18, 72-74.

nell'unico cielo dell'universo infinito. Quell'ottavo cielo mitologizzato che, quale confine ultimo tra il visibile e l'invisibile, veniva considerato insidioso ancora nel Seicento, proprio in quanto 'figurato' da catasterismi pagani e moralmente biasimevoli. Basti pensare al disperato intento di Julius Schiller di cristianizzare non solo le tradizionali sfere planetarie ma le stesse immagini figurate delle stelle. Così, se abbastanza ovvia risultava la sostituzione di Sole-Luna con Cristo-Vergine Maria, meno scontata era la trasformazione delle costellazioni Perseo in San Paolo, Orione in San Giuseppe, Cassiopea in Santa Maria Maddalena, per non parlare di Ercole nei Tre Magi e Andromeda in *Sepulchrum Christi*.[14]

Anche se l'epigrafe dedicatoria che appare sull'arco d'ingresso della cappella Carafa di Santa Severina indica la data del 1508,[15] i lavori di completamento del sacello si protrassero per lungo tempo, coinvolgendo varie maestranze guidate – nei primi decenni del secolo – da alcuni tra i migliori artisti attivi a Napoli in quel periodo. Sono da ricordare in particolare lo scultore fiesolano Andrea Ferrucci (1465-1526) e il pittore salernitano Andrea Sabatini (1480-1530);[16] quest'ultimo influenzato dal Perugino e pre-



FIG. 3. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Rilievi marmorei del sottoarco di fondo (da sinistra a destra): *Cepheus*, *Auriga*, *Aquila*, *Circulus Lacteus*, *Delphin*, *Serpentarius*.

14. Il *Coelum stellatum Christianum* del gesuita Julius Schiller fu pubblicato ad Augsburg nel 1627. Va sottolineato che Schiller intendeva, nell'ottavo cielo, sostituire il mondo mitologico greco ispirandosi anche all'Antico Testamento.

15. Cfr. FIG. 1. Questo il testo dell'epigrafe che si legge solo parzialmente nella figura: «ANDREAS CARRAFA S<ANCTE> SEVERINE COMES / DIVO MARTINO DICAVIT A<NNO> MDVIII». Il 1508 viene tradizionalmente inteso come anno di fondazione della cappella.

16. Tenendo conto del nome del committente, la cappella può quindi dirsi dei tre Andrea.

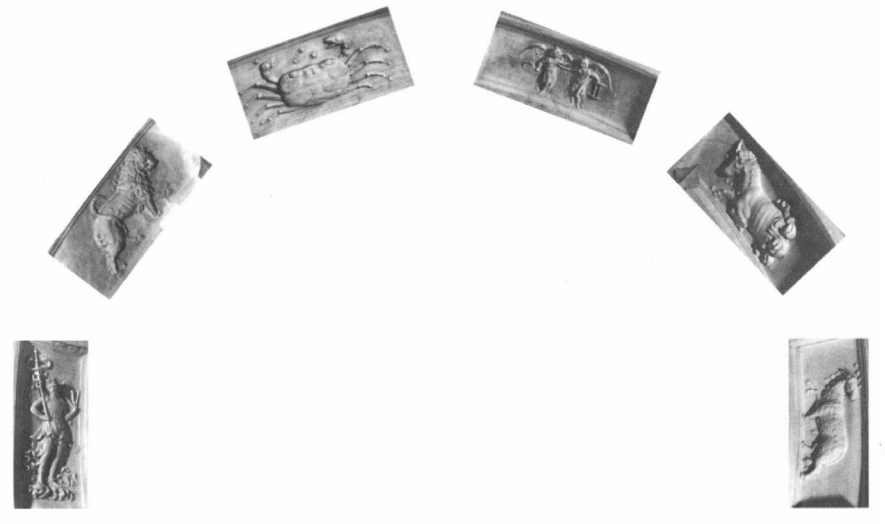


FIG. 4. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore.
Cappella Carafa di Santa Severina. Rilievi marmorei del sottoarco sinistro: *Virgo*, *Leo*, *Cancer*, *Gemini*, *Taurus*, *Aries*.

coce divulgatore del raffaellismo nel napoletano.[17] Al Ferrucci si deve la realizzazione dell'imponente arco di ingresso della cappella e di pregiati rilievi, nonché con ogni probabilità lo stesso impianto architettonico della cappella.[18] Romolo Balsimelli,[19] tradizionalmente ritenuto allievo del Ferrucci, sarà impegnato in altri importanti lavori nella cappella, realizzando il monumento funebre dei genitori di Andrea Carafa[20] e, con collaboratori, i due archi laterali.[21] Andrea da Salerno, stando almeno ad alcune testimo-

17. Sull'attività del Sabatini vedi il catalogo *Andrea da Salerno nel Rinascimento meridionale*, a cura di G. Previtali, Firenze, Centro Di, 1986 (cfr. in particolare pp. 9-24, 144-160, 210-215).

18. Ad Andrea Ferrucci e collaboratori si deve forse anche l'arco di fondo della cappella. Vari rilievi marmorei della cappella furono eseguiti da artisti di bottega.

19. Romolo Balsimelli, anch'egli dei dintorni di Firenze (di Settignano), era nato nel 1479.

20. Galeotto Carafa e Rosata Pietramala. Il monumento, come indica l'epigrafe, fu eretto nel 1513.

21. Riguardo ai lavori di costruzione e ai rilievi della cappella sono noti alcuni documenti e testimonianze. Da ricordare, in particolare, il brano dell'importante lettera (del 1524) di Pietro Summonte a Marcantonio Michiel che fa riferimento ad Andrea Ferrucci e a un 'Matteo Lombardo', nonché i due documenti (del 1512 e del 1515, pubblicati da Gaetano Filangieri) che fanno invece riferimento ai lavori eseguiti da Romolo Balsimelli. Vedi G. FILANGIERI, *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane*, 6 voll., Napoli, Tipografia dell'Accademia Reale delle Scienze, 1883-1891; rist. anast. (con contributi introduttivi di R. De Lorenzo e N. Barrella): Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 2002, vol. III [1885], pp. 29-35. Per la lettera di Pietro Sum-

nianze, fu l'esecutore dell'affresco della cupola della cappella,[22] affresco che si poteva ancora vedere fino alla prima metà del Settecento, prima del crollo della volta con la grave perdita delle pitture. Gaetano Filangieri cita in proposito un documento della seconda metà del Settecento dal fondo dei Monasteri soppressi: «La detta cappella de' Conti di Santa Severina era prima dipinta a fresco in tutta la scudella di sopra dal celebre pennello di Andrea Sabbatino Salernitano, ma nell'anno 1744 poco si conosceva per causa dell'umidità. Oggi 1781 non vi sta, perché nel d.° anno 1744 la scodella fu sbuccata (sic)».[23] Dopo il crollo, la volta della cappella, che in origine era a gavetta[24] – con tre finestre circolari strombate nelle lunette d'imposta della cupola –, fu modificata a vela, «riempiendo gli spigoli di stucco, di modo che è priva di archi di sostegno, in cambio de' quali si sono messi sull'incurvatura della volta, nel ristauro fatto dal Saluzzo, quattro quadri semicircolari, dipinti in tela dal cavalier de Vivo, esprimenti soggetti biblici».[25] Sul soggetto dell'affresco della volta abbiamo una testimonianza di Bernardo De Dominici, il quale – nelle *Vite de' pittori, scultori, ed architetti napoletani* (1742-1745) – scrive che le pitture rappresentavano «l'Eterno Padre con Gesù Cristo, la Beata Vergine in gloria, con alcuni Santi a devozione del suddetto Signore [Andrea Carafa]».[26] Si tratta di una testimonianza preziosa in quanto ci fa capire, considerando assieme i rilievi marmorei dei sottoarchi, quello che era nella sua complessità il programma iconografico-concettuale astrologico e religioso della cappella, programma che un visitatore di oggi solo in parte può cogliere, almeno se si tiene conto dei mediocri dipinti di soggetto biblico che nell'Ottocento furono collocati

monte e per la segnalazione dei documenti relativi alla cappella Carafa di Santa Severina nel fondo 'Monasteri soppressi' dell'Archivio di Stato di Napoli cfr. R. NALDI, *op. cit.*, pp. 80 e 149, nota 7.

22. Tra le testimonianze più significative va ricordata quella di Cesare D'Engenio nella sua *Napoli sacra* (Napoli, 1623 e 1624): «La cupola di questa cappella fu tutta dipinta da Andrea di Salerno [...]», cit. in R. NALDI, *op. cit.*, p. 150, nota 19. Ad Andrea Sabatini è stato nel passato attribuito anche il dipinto (raffigurante la Vergine, san Martino, con altri santi e personaggi della famiglia Carafa) collocato sull'altare della cappella, che altri studiosi attribuiscono al fiammingo Cornelis Smet (vedi FIG. 1).

23. G. FILANGIERI, *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane*, vol. III, cit., p. 31, nota *a* (l'espressione «la scodella fu sbuccata» è ovviamente da intendersi 'fu bucata'). È da segnalare che dell'attività di frescante del Sabatini si conosce solo un affresco – *San Benedetto in cattedra consegna la regola a Mauro e Placido* – che si conserva nella Badia della Santissima Trinità di Cava dei Tirreni (cfr. *Andrea da Salerno nel Rinascimento meridionale*, cit., pp. 154-155).

24. La volta a gavetta è «la volta che si ottiene intersecando con un piano orizzontale una volta a padiglione» (A. DURO, *Vocabolario della lingua italiana*, vol. II, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987, p. 585).

25. R. M. VALLE, B. MINICHINI, *op. cit.*, p. 102. Murate le finestre, come fonte di luce della cappella fu aperto un lucernario nella cupola.

26. Cit. in R. NALDI, *op. cit.*, p. 144. Cfr. R. M. VALLE, B. MINICHINI, *op. cit.*, p. 90: «l'egregio artista Sabbatino da Salerno dipingeva a fresco la gloria del paradiso nella volta di questa cappella, dipinto che ora lamentiamo perduto».



FIG. 5. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore.
Cappella Carafa di Santa Severina. Rilievi marmorei del sottoarco destro: *Libra*, *Scorpius*, *Sagittarius*, *Capricornus*, *Aquarius*, *Pisces*.

– forse per ripristinare il significato sacro unitario della cappella – sull'incurvatura della volta.[27] Per farsi un'idea di come doveva apparire l'affresco della volta, in rapporto ai rilievi dei sottoarchi, si veda il disegno della FIG. 13 del presente contributo. È molto probabile che l'immagine del Cristo fosse centrale (alla destra del Padre, ma in posizione centrale), come in analoghe raffigurazioni dell'epoca.

Con l'indicazione del soggetto che era affrescato nella cupola, possiamo comprendere il collegamento che si intendeva evocare nella cappella tra il cielo teologico cristiano trionfante – quell'empireo che, come paradiso escatologico, rimandava all'Apocalisse di Giovanni[28] – e il subordinato cielo fisico-astrologico 'pagano' cui facevano riferimento le immagini nei sottoarchi della cappella: stelle e segni che, a loro volta, esercitavano un'influenza nelle vicende del mondo sublunare. In tal senso, è da segnalare che sopra i quattro archi interni della cappella figurano delle epigrafi che accennano alle virtù del condottiero, il quale può aspirare alla gloria e anche a un cielo che sovrasta quell'ottavo. Queste le epigrafi: «HONESTAE MILITIAE CONTINUO / COMES VICTORIA» (sull'arco di fondo); «FULGERE COELO DATUM EST / VIRTUTIS PRAEMIO BONIS» (sull'arco sinistro); «PIETATI ET ME-

27. Le tele di Tommaso De Vivo (1790-1884) raffigurano: *La creazione della luce*, *La visita della regina di Saba a Salomone*, *L'adorazione dei Magi* e *L'ingresso della famiglia di Noè nell'Arca*.

28. Come, per es., nel celebre affresco di Correggio nella cupola della chiesa di San Giovanni Evangelista di Parma.

MORIAE / PERPETUAE SACRUM» (sull'arco destro); «UTRAQVE PROSPECTA EST / CONSTRUCTO VITA SACELLO» (all'interno dell'arco d'ingresso). È significativo che tali epigrafi siano collocate sopra le immagini dell'ottavo cielo, alludendo a una trascendenza e a un premio che l'uomo virtuoso/eroico – il quale riesce a liberarsi degli influssi astrali – può conseguire in un cielo superiore, divino. Opportunamente, Riccardo Naldi rinvia all'opera di Giovanni Pontano per la chiarificazione degli aspetti astrologico-morali e religiosi del programma iconografico della cappella.[29] Va ricordato che l'opera di Pontano – in particolare l'*Urania*, edita nel 1505 – è più volte citata da Fritz Saxl nell'articolo apparso in italiano nel 1934 su *La fede astrologica di Agostino Chigi*.[30] Nel contributo si prendono in esame sia gli affreschi[31] del soffitto della Sala di Galatea della villa di Agostino Chigi (la Farnesina, 1509 sgg.), sia il mosaico[32] della volta della cappella funeraria del Chigi (ca 1516) in Santa Maria del Popolo a Roma. In un saggio dedicato ancora alla Farnesina e pubblicato in inglese nel 1935, riferendosi al soffitto della Sala di Galatea, Saxl osserva che «il Peruzzi ha dipinto trionfalmente per il Chigi le radici celesti della sua felicità terrena; e questo spettacolo di esultanza è rappresentato dalle bellissime figure dell'Olimpo classico, senza alcun accenno a un Padre Celeste che governi al di là delle stelle».[33] Nel mosaico in Santa Maria del Popolo, invece, compaiono sì i pianeti e i segni dello zodiaco (in quanto rispettive case dei pianeti) ma anche otto angeli che governano le sfere celesti[34] e «al centro la figura di Dio Padre, che li domina». Tale cupola, rileva Saxl, «è la controparte del soffitto della Farnesina. Evidentemente vuol significare che il corso del mondo è determinato dai pianeti e dalla loro posizione, ma questi non sono liberi, costretti come sono a eseguire la volontà di Dio».[35] Quanto osservato da Saxl, in relazione al mosaico della cappella Chigi e circa il legame tra fede astrologica e fede cristiana nel Rinascimento, può riferirsi pure alla cappella Carafa di Santa Severina. Sarebbe anzi utile un confronto tra i programmi iconografici dei due sacelli, anche in rapporto ad alcuni edifici 'celesti' del Rinascimento.

Nei riquadri dei sottoarchi della cappella in San Domenico Maggiore sono scolpite trenta delle quarantotto costellazioni elencate da Tolomeo nel-

29. Cfr. R. NALDI, *op. cit.*, p. 144.

30. *La fede astrologica di Agostino Chigi*, trad. it. di P. Meriggi con la collaborazione dell'autore, ora in F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'antichità al Rinascimento*, a cura di S. Settis, Torino, Boringhieri, 1985, pp. 303-412.

31. Eseguiti da Baldassarre Peruzzi.

32. Realizzato da Luigi de Pace, su disegni di Raffaello.

33. *La Villa Farnesina*, in F. SAXL, *Storia delle immagini*, trad. it. di G. Veneziani, intr. di E. Garin, Bari, Laterza, 1965, p. 118.

34. Le sette sfere dei pianeti e quella delle stelle fisse.

35. *La fede astrologica di Agostino Chigi*, cit., p. 409 (vedi anche la fig. 237 del volume). Per alcune indicazioni circa il soggetto del mosaico e le sue fonti della cappella Chigi cfr. G. MORI, *Arte e astrologia*, Firenze, Giunti, 1998, pp. 38-39.



FIG. 6a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di fondo: riquadro con il *Circolo Latteo*.



FIG. 6b. *Circulus Lacteus*, in C. I. HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, Venezia, 1502, c. [15*r*].

l'*Almagesto* e alle quali Bruno si richiama nello *Spaccio*.[36] Se nei sottoarchi laterali appaiono le costellazioni zodiacali secondo l'ordinamento tradizio-

36. «Questo mondo – si legge nell'*Epistola esplicatoria* – tolto secondo l'imaginazion de stolti matematici, et accettato da non più saggi fisici [...] distinto in circa quarant'otto imagini [...] viene ad essere principio e suggetto del nostro lavoro» (BSP 18; cfr. anche p. 10).



FIG. 6c. *Circulus Lacteus*, in C. I. HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, Venezia, 1482, c. c8*r*. Da segnalare che, nel volume, il fascicolo 'c' segue quello 'd'.



FIG. 6d. *Circulus Iunonium*, in T. RADINI TEDESCHI, *Sideralis abyssus*, Pavia, 1511, c. 13*v*.

nale,[37] i rilievi marmorei del sottoarco di fondo raffigurano – oltre al Circolo Latteo[38] – cinque costellazioni del cielo boreale: Cefeo, Auriga, Aquila, Delfino, Serpentario/Ofiuco.[39] Più problematica appare la scelta nei rilievi delle due fasce dell'arco d'ingresso, in cui gli asterismi non si presentano secondo un ordinamento tradizionale, ma le costellazioni del cielo boreale si alternano a quelle del cielo australe. Nella fascia esterna di tale sottoarco (vedi FIG. 2, fascia superiore), da sinistra a destra, figurano infatti due costellazioni dell'emisfero Sud – Orione,[40] Balena – e quattro costellazioni dell'emisfero Nord: Ercole, Corona boreale, Cigno, Perseo.[41] Nella fascia interna del medesimo sottoarco (FIG. 2, fascia inferiore), si hanno poi tre costellazioni australi – Centauro,[42] Altare, Nave/Argo – e tre costellazioni boreali: Boote o Artofilace, Lira, Pegaso.[43] Non è chiaro se questa disposizione sia dovuta a ragioni di carattere estetico o, come è più probabile, risponda a precisi motivi del programma astrologico-morale della cappella,[44] con quell'intreccio che interessa astrologia, mitologia ed etica, così come religione e politica. In tal senso, è da sottolineare che nel sottoarco d'ingresso e in quello di fondo sono raffigurate solo alcune delle costellazioni extrazodiacali o *paranatellonta* che, in connessione con i segni zodiacali nel loro sorgere e tramontare, eserciterebbero un'influenza nel mondo sublunare, influsso che veniva considerato più o meno efficace da parte degli astrologi. Non è comunque un caso se, confrontandosi con la tradizione astrologica, Bruno darà importanza ai *paranatellonta* che, svuotati del loro carattere cosmologico, assumeranno un carattere antropologico e simbolico, come figure delle stelle nella nostra immaginazione. Nello *Spaccio*, le costellazioni zodiacali e i *paranatellonta* – con un radicale cambiamento dei catasterismi che tradizionalmente si collegavano ad esse – ridisegnano una nuova mappa del cielo dentro e fuori di noi. In questo modo, Bruno insiste sulla necessità di un profondo rinnovamento dell'etica, nella convinzione che «Se [...] purgaremo la nostra abitazione, se cossì renderemo novo il nostro cielo, nove saranno le costellazioni et influssi, nuove l'impressioni,

37. Vedi le FIGG. 4-5 del presente contributo. Ovviamente, nella FIG. 4 la successione delle costellazioni zodiacali va considerata da destra a sinistra, al contrario della FIG. 5 (se si tiene conto che i due sottoarchi sono uno di fronte all'altro, tale successione risulta chiara). È da ricordare che le costellazioni zodiacali figurano nell'emisfero Nord.

38. *Circulus Lacteus* o *Circulus Iunonium*. Per il riquadro, oltre alla FIG. 3, vedi FIG. 6a.

39. Vedi FIG. 3.

40. Per il pannello con Orione vedi FIG. 7a.

41. Per i riquadri degli asterismi Perseo ed Ercole vedi FIGG. 9a e 11a.

42. *Chiron* o *Phillyrides*. Per il riquadro della costellazione Centauro vedi FIG. 12a.

43. Per il rilievo marmoreo di Boote vedi FIG. 8a. C'è quindi una parziale corrispondenza tra le due fasce del sottoarco d'ingresso rispetto alle costellazioni australi (complessivamente cinque, collocate sulla sinistra) e quelle boreali (complessivamente sette, sulla destra).

44. Non è escluso che per la definizione di tale programma furono coinvolti personaggi dell'ambiente culturale 'pontaniano' (è da ricordare che Andrea Carafa era amico di Iacopo Sannazzaro).

nuove fortune».[45] Va inoltre evidenziato che i miti legati ad alcuni di tali asterismi – in particolare Ercole, Perseo, Orione – possedevano un fascino particolare, proprio nella prospettiva dell'eroicizzazione di virtù virili e militari. Certo, nel sottoarco d'ingresso del sacello in San Domenico Maggiore i catasterismi di Orione e Perseo (entrambi armati) hanno una posizione strategica, essendo le due prime figure – rispettivate sulla sinistra e sulla destra – della fascia esterna. Una collocazione che suggerisce un'opposizione e che appare ancora più significativa se si tiene conto dei due catasterismi che compaiono nei riquadri rispettivi della fascia interna: Chirone e Pegaso. Se il rapporto Perseo-Pegaso è evidente con riferimento al mito che coinvolgeva Medusa, quello di Orione-Chirone lo è meno. A Bruno non sarà sfuggita la connessione, ed è noto che sia la figura di Perseo – assieme ad Erco-



FIG. 7a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione australe *Orione*.

45. BSP 73.



FIG. 7b. *Orion*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [31v].



FIG. 7c. *Orion*, in HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, 1482, c. f1r.

le[46] – sia quelle di Orione-Chirone avranno un ruolo decisivo nello *Spaccio*, alludendo queste ultime – nell'eversiva riscrittura bruniana dei miti greci – a due diverse immagini di Cristo: aggressivo cacciatore e mansueto pastore di anime.[47]

Se si escludono le costellazioni zodiacali dei sottoarchi laterali, si può osservare che nei sottoarchi d'ingresso e di fondo della cappella Carafa si hanno complessivamente dodici asterismi del cielo boreale e cinque del cielo australe, rispetto ai venti e ai sedici elencati da Tolomeo. Mancano per es. le due Orse e *Draco*;[48] considerando poi la presenza di *Perseus*, *Cepheus*, *Pegasus*, *Cetus*, colpisce l'assenza dei catasterismi fem-

46. Su Ercole cfr. ivi, pp. 21-22, 68, 90-94; su Perseo cfr. pp. 23, 66, 180-182. Va sottolineato che non solo Ercole, ma anche Perseo (come mito e riguardo alla costellazione) è figura chiave nella cultura del Rinascimento, una figura su cui hanno richiamato l'attenzione sia Aby Warburg che Fritz Saxl.

47. Cfr. ivi, pp. 277-282 e 298-301.

48. Nelle illustrazioni di *Engonasin*/*Hercules* tradizionalmente veniva raffigurato – senza indicazione di stelle – anche un serpente avvolto intorno a un albero, con riferimento al drago posto da Era a guardia dei pomi d'oro delle Esperidi (cfr. FIGG. 11a-c). Ovviamente, in tali illustrazioni il serpente non va identificato con la costellazione del Drago. Nelle carte del cielo boreale (per es. in quella disegnata da Dürer) albero e serpente venivano omessi, e la costellazione del Drago si presentava correttamente sotto quella di Ercole.

minili che completano la saga immortalata in cielo: Cassiopea e Andromeda. Con ogni probabilità non deve trattarsi di una mancanza casuale, se si tiene conto della lettura essenzialmente al maschile delle immagini dell'ottavo cielo nei rilievi della cappella napoletana. Un proposito di militarizzare e mascolinizzare le figure astrali che risulta con evidenza se si confrontano le immagini di alcune costellazioni, così come scolpite nei sottoarchi, con quelle che dovettero essere i loro modelli, cioè le xilografie che già dagli incunaboli corredavano tradizionalmente gli *Astronomica* di Igino[49] e che si rifacevano alle illustrazioni dei codici medievali e umanistici.[50] Tra le edizioni che ho potuto esaminare, ho riscontrato una notevole somiglianza tra i rilievi marmorei della cappella Carafa e le xilografie che illustrano l'edizione degli *Astronomica* apparsa a Venezia nel 1502.[51]



FIG. 7d. *Orion*, in RADINI TEDESCHI, *Sideralis abyssus*, 1511, c. 62*v*.

Come esempio, si possono confrontare alcuni riquadri dei sottoarchi e le corrispondenti xilografie nel volume del 1502.[52] Per evidenziare la peculiarità di tali xilografie, si può far riferimento anche a quelle che figurano nell'edizione dell'opera di Igino stampata nel 1482.[53] Per talune immagini, il confronto può essere inoltre esteso alle illustrazioni che compaiono in un'opera pubblicata nel 1511 e che Bruno avrà quasi sicuramente tenuto

49. L'*editio princeps* dell'opera è del 1475.

50. Riguardo alle fonti dei rilievi della cappella Carafa, Naldi segnala le illustrazioni che corredano gli *Aratea* di Germanico nell'edizione dei *Matheseos libri VIII* di Firmico Materno, pubblicata da Aldo Manuzio nel 1499 (R. NALDI, *op. cit.*, p. 144 e p. 150, nota 17). Va precisato che le xilografie che compaiono nelle edizioni quattro-cinquecentesche degli *Astronomica* di Igino e degli *Aratea* di Germanico attestano una medesima tradizione iconografica che si basa sulle illustrazioni presenti nei manoscritti di tali opere.

51. CAIUS JULIUS HYGINUS, *De mundi et sphere ac utriusque partium declaratione cum planetis et varijs signis historiatis*, Venezia, Giovanni Battista Sessa, 1502 (ho esaminato l'esemplare conservato nella Biblioteca Casanatense di Roma, coll.: CCC.N.VII. 23.2). È da ritenere che per i modelli dei rilievi marmorei fu utilizzata questa edizione o una stampa con xilografie molto simili.

52. Per ragioni di spazio, il confronto può qui limitarsi solo ad alcuni riquadri dei sottoarchi, ma si potrebbero fare numerosi altri esempi per documentare l'affinità tra i rilievi marmorei della cappella e le xilografie dell'edizione degli *Astronomica* del 1502.

53. CAIUS JULIUS HYGINUS, *Poeticon astronomicon...*, Venezia, Erhard Ratdolt, 1482 (Biblioteca Casanatense, coll.: Inc. 1535).



FIG. 8a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione boreale *Boote* (*Artofilace*).

presente nello *Spaccio*: il *Sideralis abyssus* di Tommaso Radini Tedeschi, che si propone di moralizzare le costellazioni elencate da Igino.[54] Nel *Sideralis abyssus*

54. TOMMASO RADINI TEDESCHI, *Sideralis abyssus*, Pavia, Iacobus de Burgofranco, 1511 (ho esaminato l'esemplare della Biblioteca Vallicelliana, coll.: Inc. 314). È da ricordare che lo stesso editore stamperà, nel 1513, anche gli *Astronomica* di Igino. Nella sua opera, Radini Tedeschi collega le immagini delle costellazioni ad alcune facoltà-virtù e quindi alle virtù cristiane (per es. *Hercules-Ratio*, *Iustitia-Perseus*, *Perseverantia-Orion*, *Cetus-Magnanimitas*, *Sagittarius-Amicitia*) con un costante richiamo a san Tommaso, anche come figura morale che possederebbe in massimo grado tali virtù. Su Radini Tedeschi si veda il saggio introduttivo di G. Berti in T. RADINI TEDESCHI, *Orazione contro Filippo Melantone*, a cura di F. Ghizzoni, Brescia, Paideia, 1973, pp. 11-27. L'opera di Radini Tedeschi, di sicuro poco nota, è stata segnalata nella mostra sui Medici del 1980 (cfr. la scheda di G. Ernst nel catalogo *La corte il mare i mercanti. La rinascita della scienza. Editoria e società. Astrologia, magia e alchimia*, Firenze, Electa-Centro Di, 1980, p. 372). Non mi è possibile affrontare in questa sede la questione di un confronto tra lo *Spaccio* e il *Sideralis abyssus*. Segnalo che già Warburg aveva colto un certo legame tra le due opere (vedi A. WARBURG, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, mit Einträgen von G. Bing und F. Saxl, hrsg. von K. Michels und Ch. Schoell-Glass, Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 386; cfr. anche l'introdu-

le figure degli asterismi sono per lo più tozze e risultano un po' naïf; esse sono simili ai disegni dell'edizione degli *Astronomica* del 1482 e molto diverse dai disegni dell'edizione del 1502.[55] Nel rilievo marmoreo con il Circolo Latteo (FIG. 6a) è abbastanza evidente il legame con la xilografia del volume del 1502 (FIG. 6b). Colpisce la trasformazione delle due figure – solitamente femminili – in personaggi maschili, anche se alquanto ambigui. Abbastanza evidente è poi la dipendenza della xilografia del *Sideralis abyssus* (FIG. 6d) da quella del volume del 1482 (FIG. 6c).

Di grande efficacia, nella cappella in San Domenico Maggiore, è il rilievo con Orione (FIG. 7a) che, assieme a Boote (FIG. 8a), si direbbe trasformato in legionario romano. Da notare la somiglianza tra i volti delle due figure; i tratti sembrano schematizzare un volto preciso, se non di Andrea Carafa forse di qualche personaggio a lui vicino. Anche per Orione si può cogliere l'affinità con la xilografia del volume del 1502 (FIG. 7b),[56] mentre appaiono simili i disegni dell'edizione degli *Astronomica* del 1482 (FIG.



FIG. 8b. *Bootes*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [16*v*].



FIG. 8c. *Bootes*, in HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, 1482, c. d1*v*.

zione di Maurizio Ghelardi in A. WARBURG, E. CASSIRER, *Il mondo di ieri. Lettere*, a cura di M. Ghelardi, Torino, Aragno, 2003, p. 21).

55. Quindi, colui che ha inciso le figure del *Sideralis abyssus* si è rifatto a un modello più antico rispetto alle figure che compaiono negli *Astronomica* pubblicati nel 1502. Ovviamente, non è detto che il modello delle figure del *Sideralis abyssus* sia il volume del 1482; è infatti possibile che si sia trattato di un'edizione dell'opera di Igino in cui comparivano illustrazioni simili a quelle del volume del 1482.

56. Lo stesso vale per Boote (vedi la FIG. 8a rispetto alle FIGG. 8b e 8c; l'illustrazione del *Sideralis abyssus* si richiama a quest'ultima).

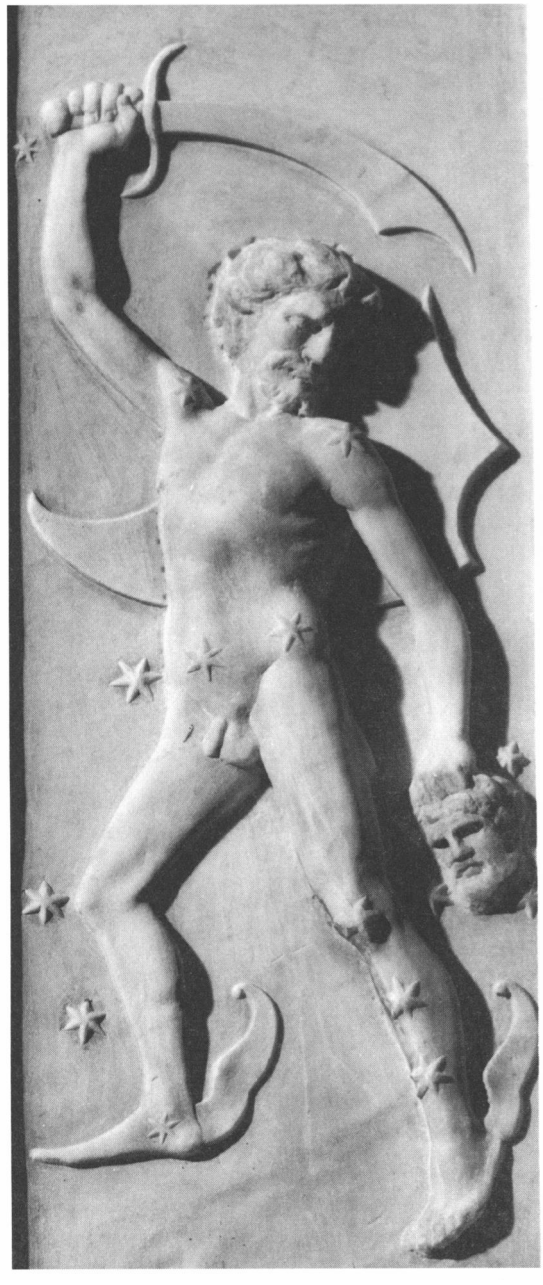


FIG. 9a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione boreale *Perseo*.

7c) e del *Sideralis abyssus* (FIG. 7d).[57] Rispetto alle xilografie va evidenziato che nel rilievo marmoreo il bastone impugnato dal mitico cacciatore diventa una spada, di cui si scorge una parte del fodero sul lato sinistro della figura.[58] Igino osserva che, in cielo, il figlio di Irieo[59] tiene una clava nella ma-

57. Nella figura di Orione del *Sideralis abyssus* l'artista ha dimenticato di indicare le stelle della costellazione. È chiaro che in queste illustrazioni l'immagine figurata risultava più importante della posizione delle stelle nelle costellazioni. Molto più precise saranno ovviamente le carte stellari stampate nel Cinquecento.

58. Come si può vedere nelle due xilografie degli *Astronomica* (FIGG. 7b-c), la spada appare nel fodero. Nel disegno del *Sideralis abyssus* (FIG. 7d) l'artista ha omesso la spada.

59. Sulla singolare partecipazione di Giove, Nettuno e Mercurio nella nascita di Orione cfr. OVIDIO, *Fasti*, V, 495 sgg. I tre dèi avrebbero urinato su una pelle di bue, da cui il nome del cacciatore che deriverebbe da οὐρεῖν, che significa anche 'emettere il liquido seminale'. Nello *Spaccio* si legge: «quell'Orione dico, che fa per spavento (come dicono gli etimologisti), orinare il cielo?» (BSP 277), alludendo al fatto che la costellazione sorge nel cielo stellato dell'autunno.

no destra.[60] D'altra parte, in greco il gigante beota era noto pure come 'portatore di spada' (ξιφήρης). Nelle illustrazioni dei manoscritti medievali spesso Orione impugna la spada.[61] Ma c'è, in particolare, un elemento da evidenziare nel rilievo di Orione della cappella napoletana, elemento che certo non sarà sfuggito a Bruno: sullo scudo del potente cacciatore che, secondo una versione del mito,[62] avrebbe tentato di violentare Diana appare lo stemma dei Carafa! Un aspetto che attualizzava la figura del 'portatore di spada', che diventava così un minaccioso guerriero carafesco e, possiamo aggiungere, agli occhi di Bruno probabilmente diveniva il temibile paladino di una concezione marziale della Chiesa, appunto quella dei carafeschi. Di non minore efficacia è il riquadro con Perseo (FIG. 9a) che, come ho ricordato, nel sottoarco d'ingresso della cappella si presenta all'opposto rispetto a quello di Orione. Un Perseo nudo, con lo scudo-specchio datogli da Minerva, i calzari alati di Mercurio e con quella che Igino chiama una falce di duro acciaio, che gli avrebbe dato Vulcano e con la quale mozzò il capo di Medusa.[63] Anche in questo caso mi sembra palese la vicinanza del rilievo con la xilografia degli *Astronomica* del 1502 (FIG. 9b) e la distanza rispetto alla xilografia dell'incunabolo del 1482 (FIG. 9c), immagine cui si



FIG. 9b. *Perseus*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [20*v*].



FIG. 9c. *Perseus*, in HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, 1482, c. d5*v*.

60. HYGINUS, *De astronomia*, III, 33.
61. Cfr. F. SAXL, *La fede negli astri*, cit., FIGG. 129-131.
62. Cfr. per es. HYGINUS, *De astronomia*, II, 34.
63. Ivi, II, 12.



FIG. 10a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione zodiacale *Vergine*.

richiamerà il disegno del *Sideralis abyssus*. Una medesima affinità con le illustrazioni del volume del 1502 si riscontra pure nei rilievi marmorei di altre costellazioni che saranno significative nello *Spaccio*, come la Vergine – che nel riquadro della cappella perde i suoi attributi femminili e diventa un efebo –, Ercole e il Centauro.[64]

All'inizio di questo contributo, ho accennato al soggiorno napoletano di Aby Warburg – assieme a Gertrud Bing – nella primavera del 1929. Warburg visitò San Domenico Maggiore il 17 maggio. Va rilevato che gli appunti relativi alla cappella Carafa di Santa Severina presenti nel *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* sono stati fraintesi, per cui recentemente si è parlato della «scoperta che Warburg fa il 19 mag-

64. Per i riquadri con la Vergine, Ercole e il Centauro vedi FIGG. 10a, 11a, 12a; per le xilografie corrispondenti vedi FIGG. 10b-c, 11b-c, 12b-c.

gio 1929 nella Cappella Carafa (oggi Saluzzo) nella chiesa di S. Domenico Maggiore a Napoli – "la chiesa dei frati di Giordano Bruno" – di un ciclo di affreschi zodiacali (non più visibili oggi) che egli riteneva ispirati a Igino e nei quali crede di cogliere l'aspetto fondamentale della cosmologia "figurata" bruniana».[65] Riporto per intero il brano del *Tagebuch* nel quale si fa riferimento sia all'affresco – che non era di soggetto astrologico e che andò distrutto con il crollo della volta già nel Settecento –, sia ai rilievi marmorei dei sottoarchi della cappella, questi sì di soggetto astrologico e che Warburg ebbe modo di vedere, collegandoli agli *Astronomica* di Igino e a Giordano Bruno.



FIG. 10b. *Virgo*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [27*r*].



FIG. 10c. *Virgo*, in HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, 1482, c. c4*v*.

Abends [Warburg si riferisce al 16 maggio] teilt Gertrud Bing mit, in San Domenico in der cappella Carafa als Reliefschmuck der Bogenlaibungen den Zodiacus und die Fixsterne als Reliefs gefunden zu haben. Kirche des Mönches Giordano Bruno!

Am 17. Mai 929[66] infolgedessen zuerst nach San Domenico. Ganze Anlage ähnlich wie bei

65. Così scrive Maurizio Ghelardi nell'introduzione a A. WARBURG, E. CASSIRER, *Il mondo di ieri. Lettere*, cit., p. 21. In un contributo, anch'esso recente, di Nicholas Mann si legge: «Bing, meanwhile was engaged, at least in the daytime, on reconnaissance work: Warburg had acquired a copy of Scipione Volpicella's *Descrizione storica di alcuni edificii principali della città di Napoli* (Naples, 1850), and Bing appears attentively to have read the part relating to the church of S. Domenico Maggiore, attached to the monastery where the young Giordano Bruno had made his profession. There are heavy pencil marks alongside the description of the Carafa chapel dedicated to S. Martino, and decorated with a series of astrological frescoes which are unfortunately no longer visible today» (N. MANN, *«Denkenergetische Inversion»: Aby Warburg and Giordano Bruno*, «Publications of the English Goethe Society», LXXII, 2003, pp. 33-34).

66. Nel testo la data è sottolineata.



FIG. 11a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore.
Cappella Carafa di Santa Severina.
Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione boreale *Ercole*.



FIG. 11b. *Hercules*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [17*v*].

Chigi; nur alles schwächer in der Ausführung. Kuppel oben offen. Blendendes Licht: 18 Fixsterne fehlen. Ohne Zweifel Hygin Vorbild. Bing[67] zu Hause sofort festgestellt. Kuppel war von Andrea da Salerno freskiert. 1744 schon durch Feuchtigkeit ruiniert. Mitte 18. Jahrhundert eingestürzt (Filangieri, Documenti, Romolo di Antonio da Settignano, durch Kontrakte über Marmorempfang als Bildhauer festgestellt).[68]

67. Nel testo il nome è in grassetto.
68. A. WARBURG, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, cit., p. 456.

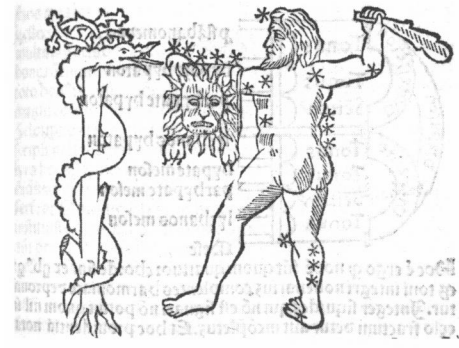


FIG. 11c. *Hercules*, in RADINI TEDESCHI, *Sideralis abyssus*, 1511, c. 10*r*.

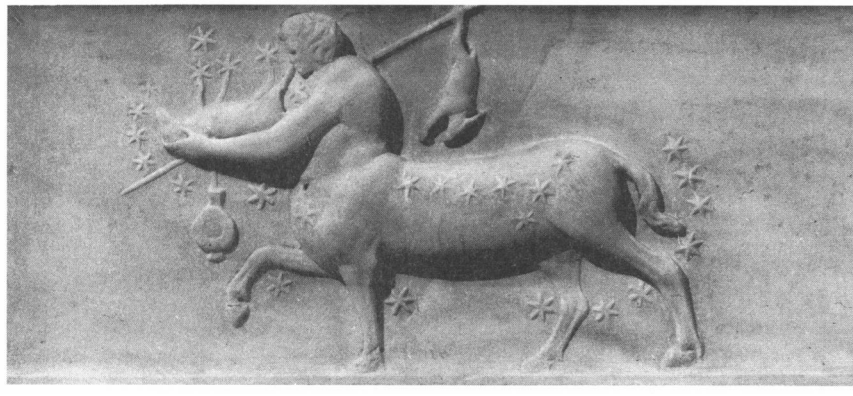


FIG. 12a. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina. Sottoarco di ingresso: riquadro con la costellazione australe *Centauro*.



FIG. 12b. *Phillyrides*, in HYGINUS, *De mundi et sphere... declaratione*, 1502, c. [33*v*].



FIG. 12c. *Phillyrides*, in HYGINUS, *Poeticon astronomicon*, 1482, c. f3*r*.



FIG. 13. Napoli, chiesa di San Domenico Maggiore. Cappella Carafa di Santa Severina (disegno di Valeria Canone). Il disegno dà un'idea di quello che doveva essere il collegamento tra i rilievi dei sottoarchi e l'affresco della volta della cappella, quindi tra il cielo astronomico-mitologico pagano e il cielo metafisico cristiano. È da segnalare che «al di sopra della cornice di coronamento, nelle lunette d'imposta della cupola, si aprivano probabilmente, già in antico, tre finestre circolari strombate in corrispondenza delle pareti comunicanti con l'esterno»
(R. NALDI, *Andrea Ferrucci...*, Napoli, 2002, p. 145).

Lorenzo Bianchi

GABRIEL NAUDÉ E LA *RENAISSANCE DES LETTRES*

1.

L'*Addition à l'histoire de Louys XI* (Paris, 1630) di Gabriel Naudé rimane nella tradizione critica – e malgrado una recente edizione francese[1] – un testo per più versi marginale, se è vero che la notorietà dell'erudito parigino è piuttosto legata o a opere di critica storica e antimagica,[2] o a uno scritto di metodo critico come il *Syntagma de studio liberali* (Urbini, 1632, seconda edizione Arimini, 1633), oppure ai testi politici 'italiani' degli anni trenta, quali la *Bibliographia politica* (Venetiis, 1633) o le più famose *Considérations politiques sur les coups d'Estat* (Rome, 1639). Ma le pagine dell'*Addition* – che rispondono peraltro alle due esigenze centrali della produzione di questo autore, ovvero l'interesse critico-erudito e l'ispirazione politica – forniscono anche alcune precise indicazioni sull'idea naudeana di 'renaissance des lettres' e rinviano insieme alla più generale concezione della storia di Naudé e alla sua assimilazione di talune idee e periodizzazioni proprie dell'umanesimo italiano.

Nell'*Addition* Naudé si ripropone essenzialmente di operare una revisione critica di tutta una produzione storica che, dai *Mémoires* di Philippe de Commines (Paris, 1523) fino alla più recente *Histoire de Louis XI* di Pierre Matthieu (Paris, 1610), ha diffuso l'idea che Luigi XI fosse un re molto abile ma anche ignorante e ostile alle lettere. Ora, Naudé non nega certo la capacità politica di Luigi XI – «pour ce qui est de la science Politique, & des moyens de se bien establir pour puissamment regner & se maintenir en credit, il en a esté l'Archimede, l'Euclide, & le plus grand Maistre qui ait vescu il y a long temps»[3] – ma, convinto che le scienze siano necessarie per chiunque voglia bene governare, respinge l'ipotesi che questo monarca fosse privo di cultura.

Anzi, a giudizio di Naudé, durante il regno di Luigi XI si opera un cambiamento e una rivoluzione epocale grazie a quella 'renaissance des lettres' che prende originariamente piede nell'università di Parigi e che si accompagna all'invenzione della stampa; così questi due avvenimenti sono al centro dell'*Addition*, che dedica il sesto capitolo al nuovo ingresso della cultura classica e all'abbandono della scolastica («Que la Barbarie a commencé soubs luy à estre bannie des Escholes») e il settimo alla ricezio-

1. «Corpus des Oeuvres de philosophie en langue française», Paris, 1999.

2. Cfr. l'*Instruction à la France sur la verité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, Paris, 1623, o l'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, 1625.

3. G. Naudé, *Addition à l'histoire de Louys XI*, Paris, 1630, p. 54.

ne e diffusione della stampa in terra di Francia («Que l'Impression a esté premierement receuë & establie en France pendant son Regne, avec une curieuse digression sur l'invention d'icelle»). Inoltre Naudé sottolinea il contributo offerto da Luigi XI all'eliminazione della scolastica pubblicando alla fine del capitolo sesto l'editto contro i nominalisti del marzo 1473. Facendo comunque propria una concezione prettamente umanistica, l'erudito francese isola, nel tumultuoso avvicendarsi dei secoli 'barbari', la figura di Francesco Petrarca, cogliendo nell'autore del *Canzoniere* un personaggio capace di incarnare questa nuova opposizione tra tenebre e rinascita letteraria; infatti «cette grande & furieuse tempeste de la Barbarie ne dura pas tousiours, & les divers roulemens des siecles qui font regner toutes choses à leur tour, firent en fin paroistre François Petrarque».[4]

II.

Questa allusione al *roulement* dei secoli, questa *re-volutio*, rinvia a una concezione della storia ciclica e naturalistica propria alla filosofia del Rinascimento. Si tratta di un'idea che aveva già avuto nell'antichità classica una sua teorizzazione nella dottrina polibiana dell'*anakyklosis* (*Storie*, VI, IV, 11-12), secondo la quale, applicando alle forme storiche dei governi il principio astrologico di un ciclo cosmico che condiziona la storia naturale e umana, si vengono a produrre cambiamenti e rovine scanditi da un continuo e immutabile ritmo circolare. Ora, questa filosofia della storia, grazie anche alla mediazione dello stoicismo, giunge con forza nel Rinascimento – non solo nel Machiavelli dei *Discorsi* (I, 2) o delle *Istorie fiorentine* (V, 1), ma anche in Pomponazzi o Cardano e, dopo di loro, in Bruno, Giusto Lipsio o Campanella, per non citare che i maggiori –, e passa poi in taluni autori libertini che più di altri, come Naudé o l'anonimo autore del *Theophrastus redivivus*, si sono nutriti della cultura rinascimentale.

Se Naudé si fa sostenitore di questa concezione della storia in varie sue opere, dal *Syntagma de studio liberali* (Arimini, 1633, p. 98) alle *Considérations politiques* (pp. 140-144), si può comunque ritrovare nell'*Addition* un'esposizione chiara e precisa di questa idea. Qui infatti viene avanzata l'ipotesi di un'inarrestabile ciclicità che sottopone tutte le cose a diverse 'rivoluzioni', capaci di trasformare il mondo in un 'teatro' nel quale le vicende umane riappaiono e si ripropongono di continuo. Non a caso il sesto capitolo dell'*Addition* inizia con una diretta enunciazione di questa tesi:

C'est un dire assez commun, & duquel les bien sensez ne font aucun doute, que toutes les choses du monde, sans en excepter aucune, sont subiettes à diverses revolutions, qui les rendent beaucoup estimées en un temps, puis mesprisées & ridicules en l'autre, font monter aujourd'huy ce qui doit tomber demain, & tournent ainsi perpetuellement cette grande roue des siecles, qui fait paroistre, mourir & renaistre chacun à son tour sur le theatre du monde.

4. Ivi, pp. 177-178.

Les Sciences, les Empires, les Sectes, le monde mesme n'est pas exempt de cette vicissitude.[5]

Inoltre, continua Naudé, è degno di nota come gli ingegni umani si riuniscano in uno stesso periodo per produrre questi grandi mutamenti e scoperte, che riguardano non solo nuove terre, ma anche nuove religioni e nuove scienze:

Mais ce qu'il y a de plus admirable en ces divers contours & mutations, c'est comme il se peut faire que tous les esprits des hommes, quoy qu'assubiettis à de si differentes humeurs & constitutions, se puissent rencontrer quasi en mesme temps & de pareil dessein & volonté pour les faire reussir & paroistre, descouvrir par exemple de nouvelles terres, changer les Estats & Empires, introduire de nouvelles Religions, reformer les Sciences, augmenter les Arts, trouver mille belles inventions, bref chasser la barbarie & des esprits & des Escholes.[6]

Ma se l'idea naudeana di una rinascita delle lettere si inquadra all'interno di una visione ciclica della storia, è anche vero che nell'*Addition* Naudé recupera e rimette in circolazione nella cultura francese – appoggiandosi in questo sulle testimonianze di Francesco Filelfo e di Angelo Camillo Decembrio – un'istanza propriamente umanistica secondo la quale «le rétablissement des lettres» fu originato dalla caduta di Costantinopoli nel 1453.

Facendo proprie talune affermazioni di Filelfo che sostiene di avere appreso a leggere e a parlare facilmente sia il latino sia il greco dopo un soggiorno di nove anni a Costantinopoli – «c'est pourquoy François Philelphe qui entreprit quelque temps apres le mesme voyage de Constantinople [...] se vante glorieusement qu'il estoit le premier non seulement de son temps, mais de toute l'antiquité qui pouvoit [...] *tum Latine, tum etiam Graece, omnia quae vellet quam facillime & scribere & loqui*» –, Naudé giunge alla conclusione che «il y avoit bien de l'apparence que ce restablissement ne se fust gueres avancé si Constantinople [...] ne fust pas prise & sacmentée par Mahomet II en 1453».[7] Fu allora infatti che tutti i dotti greci, fra i quali vanno annoverati Giano Lascari, Manuele Crisolora, Giorgio da Trebisonda o Teodoro Gaza, trovarono rifugio presso i prìncipi europei portando con sé gli scritti degli autori antichi: «Car ce fut lors que Ianus Lascaris, Emmanuel Chrysoloras, Chalcondyles, Bessarion, Georges Trapezonce, Theodorus Gaza, Argyropyle, Marulle, & en un mot tous les hommes doctes de la Grece se retirans à sauveté vers les Princes de l'Europe, y apporterent aussi quant & eux tous les anciens Autheurs, sans lesquels on ne pouvoit passer plus outre en ce nouveau dessein».[8] Un'ipotesi questa con cui concorda anche Angelo Decembrio nella sua *Politica literaria*.[9]

5. Ivi, pp. 132-133.
6. Ivi, pp. 133-134.
7. Ivi, pp. 182-183.
8. Ivi, pp. 183-184.
9. Cfr. ivi, p. 184: «A quoy s'accorde Angelus Decembrius, lors qu'il parle d'un tel

Ma se tutti gli storici si accordano sul fatto che i dotti greci esuli da Costantinopoli trovarono riparo in Italia – presso Sisto IV, Lorenzo de' Medici o Alfonso d'Aragona – o in Europa – come in Ungheria presso Mattia Corvino –, è meno noto invece che la Francia abbia anch'essa offerto rifugio a questi esiliati. Luigi XI infatti li ha accolti «avec autant ou plus de courtoisie que tous les precedens» e non a caso è sotto il suo regno «que nous devons datter la renaissance des lettres en cette Université, & depuis encore par son moyen en beaucoup d'autres».[10]

Per rafforzare questa sua ipotesi Naudé ricorre nuovamente, nel quinto capitolo, alla testimonianza di Francesco Filelfo che, in una lettera inviata a Luigi XI per invitarlo a accogliere in Francia un erudito greco, rammenta come in quel paese abbiano già trovato rifugio numerosi altri letterati espulsi da Costantinopoli:

François Philelphe sera le premier que nous reproduirons pour cet effect, parce qu'en l'Epistre qu'il escrivit à Louys XI pour luy recommander George Clizin Grec chassé de Constantinople, qui se vouloit retirer en France, il tesmoigne aussi que beaucoup d'hommes lettrez bannis & expulsez de la mesme ville par la tyrannie des Turcs, s'estoient desia retirez vers luy, & avoient esté receus avec un accueil favorable & digne tout à faict de sa grandeur & bienveillance. *Etsi*, dit-il, *non eram nescius, Rex Ludovice, ut es Princeps Christianissimus, sine ulla etiam mea commendatione ea usurum in Georgium Clizim benignitate ac munificentia qua semper in illos omnes consuesti qui ex teterrimo illo naufragio Constantinopolitano, ubi nudi atque inopes evaserunt, per universum orbem terrae circumquaque iactati miserabiliter mendicare coacti sunt.*[11]

III.

Nella ricostruzione di Naudé alla 'renaissance des lettres' fa seguito tutta una stagione innovativa, segnata in particolare dalla nascita e dallo sviluppo della stampa, su cui l'autore dell'*Addition* – non a caso anche bibliotecario – si sofferma puntualmente grazie alle notizie raccolte «tant par la lecture de tous les Autheurs qui en ont escrit, que par une laborieuse recherche & inspection de plus de quinze mille vieux livres en vingt-cinq ou trente des meilleures & plus fameuses Bibliotheques de cette ville de Paris».[12] Al pari di altri suoi contemporanei, come Campanella o Bacon, Naudé ha fortissimo il senso di vivere in un'epoca nuova e di grandi cambiamenti, come acutissima in lui è la coscienza dell'accelerazione culturale che è venuta compiendosi in un breve arco temporale. Del resto l'invenzione della

restablissement en ces termes [lib. I polit. literaria parte 8]: *Nam postea quam vastata à Barbaris Constantinopoli civitate, caesoque ejus Imperatore, Despotis frater Romam cum gentis ejus reliquiis confugisset, vix credibile est quam multi nostrorum pene Graeci effecti sint, quasi in Attica vel Achaia consueti, facultatemque compererint Graeca volumina pertractandi*».

10. Ivi, p. 185.

11. Ivi, pp. 110- 111.

12. Ivi, p. 234.

stampa – che si dimostra uno degli argomenti più solidi per provare come la 'barbarie' fosse stata bandita sotto il regno di Luigi XI[13] – non si è presentata da sola, ma piuttosto accompagnata da altre importanti scoperte, quali quelle della bussola e del cannone: «Il faut doncques remarquer qu'il est arrivé de l'Impression comme de ces deux autres merveilles descouvertes depuis peu, sçavoir la Boussole et le Canon».[14]

Ora, tali affermazioni nel richiamare immediatamente alla mente alcuni aforismi baconiani (*Novum Organum*, I, 109-110 e 129), mostrano anche le affinità culturali tra il pensatore parigino e il Lord Cancelliere. Così Naudé, che ricorre di nuovo nell'*Addition* a un passo del «sage & iudicieux Chancelier d'Angleterre Verulam» nel quale si paragonano le sottigliezze dei filosofi scolastici alle tele dei ragni,[15] testimonia anche con il catalogo della sua biblioteca privata – dove cospicua è la presenza di scritti baconiani – tutto il suo interesse nei confronti del filosofo inglese.[16]

Comunque, sull'ipotesi che la caduta di Costantinopoli sia all'origine non solo della 'renaissance des lettres', ma anche di tutti i cambiamenti e le scoperte che si sono poi succeduti in Europa, Naudé ritorna in altre sue opere. Già nell'*Instruction à la France* si rimanda al *Thrésor de l'histoire des langues* di Claude Duret (1613) per collegare tra di loro la caduta dell'impero romano d'Oriente con il diffondersi in Europa della conoscenza del greco ad opera degli umanisti: «Duret en son Thresor des langues [...] remarque que l'Italie, la France, & l'Allemagne n'avoient peu ou point de cognoissance de la langue Grecque, iusques à ce qu'apres la prise de Constantinople l'an 1452 [*sic*!] l'Italie la receut premierement par le moyen d'Emanuel Chrysoloras, la France par l'industrie d'un Gregoire Typherne, & l'Allemagne de Iean Capnion dict Reuclin, lequel estoit respecté de son temps comme un autre Ennius».[17] Ma questa idea è riproposta con forza nell'*Apologie*, dove si collegano indissolubilmente tra di loro la presa di Costantinopoli con le nuove invenzioni della stampa e del cannone e con la rinascita delle scienze in tutta Europa. Infatti dopo

> la derniere prise de Constantinople [...] tout le monde a commencé de changer de face, le Ciel à rouler sur des nouvelles hypotheses, l'air à estre mieux cogneu en ses meteores, la mer à se rendre plus facile & ouverte, la terre à nous descouvrir un autre Hemisphere, les hommes à s'entrecommuniquer par les navigations, les Arts à produire ces merveilles du Canon & de l'Imprimerie, & les Sciences à reprendre leur premier lustre, en Allemagne par Reuclin & Agricola, en Suisse par Erasme, en Angleterre par Linacer & Ascanus, en Espagne par Vives & Nebrissensis, en France par Faber & Budee, en Italie

13. Ivi, p. 225.
14. Ivi, p. 234.
15. Ivi, pp. 156-157.
16. Cfr. *Catalogue des livres qui sont en l'estude de G. Naudé, à Paris*, BNF, ms. Fr. 5681, ff. 8*v*, 10*r*, 11*v*, 29*v*.
17. G. NAUDÉ, *Instruction à la France*, pp. 92-93.

par Hermolaus, Politian, Picus, & tous les Grecs qui s'y estoient refugiez de Constantinople, & finalement en tout le reste de la terre par le moyen des nouveaux Caracteres & de l'Impression.[18]

Questa medesima ipotesi viene poi ripresa in un passo delle *Considérations politiques* che chiude alcune illuminanti pagine su quel «grande cerchio dell'universo» che una volta iniziato il suo corso trascina con sé monarchie, religioni, civiltà, uomini – e stati, leggi, religioni e sette.[19]

Ma per il Naudé delle *Considérations* non solo il rinnovamento prodottosi in Europa dopo la presa di Costantinopoli si colloca all'interno di tali continue morti e rinascite che toccano tutte le vicende naturali e storiche, ma sussisterebbe anche una stretta correlazione tra l'introduzione di queste novità scientifiche e l'incremento del numero degli atei:

Et en effect c'est une chose hors de doute, qu'il s'est fait plus de nouveaux systemes dedans l'Astronomie, que plus de nouveautez se sont introduites dans la Philosophie, Medecine, & Theologie, que le nombre des Athées s'est plus fait paroistre, depuis l'année 1452 [*sic*!] qu'aprés la prise de Constantinople tous les Grecs, & les sciences avec eux, se refugierent en Europe, & particulierement en France & en Italie, qu'il ne s'en estoit fait pendant les mille années precedentes.[20]

Un'idea questa – che gli studi filosofici o letterari portino all'ateismo – certamente non nuova, ma che ora viene direttamente accostata alla caduta di Costantinopoli e alla conseguente 'renaissance des lettres'; un'idea inoltre che anche Pierre Bayle, particolarmente sensibile al tema dell'ateismo, verrà a riproporre nel suo *Dictionnaire*, seppure all'interno dei dibattiti postcartesiani e delle accuse di ateismo rivolte alla nuova filosofia cartesiana.

Alla nota (A) dell'articolo *Takiddin* del *Dictionnaire* si afferma infatti che la fine della scolastica ha coinciso con il diffondersi degli *esprits fort*, dell'ateismo e del pirronismo, «desorte que selon le sentiment d'une infinité de personnes, les mêmes gens qui ont dissipé dans notre Siecle les ténébres que les Scholastiques avoient répandues par toute l'Europe, ont multiplié les Esprits forts, & ouvert la porte à l'Athéïsme, ou au Pyrrhonisme, ou à la mécréance des plus grands Mysteres des Chrétiens». Inoltre, anche per Bayle, non diversamente che per Naudé, l'ateismo sarebbe una diretta conseguenza del diffondersi delle 'belles-lettres' in Italia e in Francia dopo

18. G. Naudé, *Apologie*, pp. 113-114.

19. Cfr. G. Naudé, *Considérations politiques*, pp. 140 e 143: «ce grand cercle de l'univers depuis qu'il a une fois commencé son cours, n'a point cessé d'emporter & faire rouler quant & soy les Monarchies, les Religions, les sectes, les villes, les hommes, les bestes, arbres, pierres. [...] Mais il faut encore observer que ces changemens, ces revolutions des Estats, cette mort des Empires, ne se fait pas sans entraisner avec soy les Loix, la Religion, & les Sectes».

20. Ivi, pp. 144-145.

la presa di Costantinopoli: «on prétend que l'Athéïsme n'a commencé à se faire voir en France que sous le regne de François I, & qu'il commença de paroître en Italie lors que les Humanitez y refleurirent. [...] Ce qu'il y a de certain c'est que la plupart des Beaux-Esprits, & des savans Humanistes, qui brillérent en Italie, lors que les Belles-Lettres commencérent à renaître, après la prise de Constantinople, n'avoient guere de Religion».[21]

In ogni caso, l'ipotesi propriamente umanistica che la 'renaissance des lettres' sia originata dagli avvenimenti del 1453 – ipotesi che Naudé contribuisce a diffondere oltralpe nella prima metà del XVII secolo – continuerà a restare un punto fermo nella cultura francese per tutto il Settecento. Basti qui un unico ma significativo esempio, il *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, nel quale d'Alembert riporta al crollo dell'impero romano d'Oriente, e al conseguente ingresso in Europa della cultura classica, l'origine di quella rivoluzione umana capace di operare una cesura tra 'barbarie' e 'lumi': «Aussi fallut-il au genre humain, pour sortir de la barbarie, une de ces révolutions qui font prendre à la terre une face nouvelle: l'Empire Grec est détruit, sa ruine fait refluer en Europe le peu de connoissances qui restoient encore au monde: l'invention de l'Imprimerie, la protection des Medicis & de François I raniment les esprits; & la lumiere renait de toutes partes».[22]

21. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1702, art. *Takiddin*, rem. (A).

22. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné*, Paris, 1751, t. I, *Discours préliminaire des éditeurs*, p. XX.

Massimo Luigi Bianchi

COMPONENTI MISTICHE DEL CONCETTO PARACELSIANO DI ESPERIENZA?

È noto quanta importanza Theophrast von Hohenheim, detto Paracelso, ascriva al momento dell'esperienza nel processo di acquisizione del sapere. Nella sua visione, a rendere indispensabile il ricorso all'osservazione diretta del mondo della natura è fondamentalmente il suo costituirsi come il prodotto dell'operare di una moltitudine di centri di forza, di quegli innumerevoli focolai di energia rappresentati dagli astri, i quali non sono presenti solo in cielo ma anche nella materia di quaggiù, da cui fanno pullulare una pressoché inesauribile varietà di effetti e operazioni. Se una ricognizione paziente e indefinitamente prolungata nel tempo dei fenomeni naturali si impone in modo inevitabile ciò è dunque perché essi non sono riconducibili all'azione di poche forze basilari, quelle, ad esempio, del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, secondo lo schema aristotelico che sta alla base della medicina galenica, ma si legano a questo agire molteplice e variamente differenziato dell'elemento astrale. È quindi solo gradualmente, attraverso l'ispezione laboriosa di una realtà composita, multiforme, *mannigfaltig*, che il sapere riguardante le cose della natura può essere acquisito: «Riguardo all'apprendere – si legge ad esempio nel *Paragranum* – e all'inizio delle opere, sappi che nessuno può divenire medico senza dottrina, senza esperienza (*erfarenheit*), non in un breve tempo ma in un lungo tempo. Grande è infatti il numero delle malattie, le quali sono molteplici e diversificate».[1]

A questa visione di fondo si collegano alcuni dei temi di maggiore spessore della riflessione di Paracelso. Di qui, infatti, il motivo, centrale nei suoi scritti e convalidato dalla sua concreta esperienza di vita, dell'utilità e anzi doverosità del viaggiare, unico mezzo per provvedersi di quelle ampie e differenziate competenze che costituiscono l'autentico sapere; di qui l'idea del carattere collettivo che l'impresa del conoscere non può non rivestire, del suo doversi necessariamente attuare mediante la collaborazione di molti; di qui, anche, la polemica contro la medicina delle scuole, colpevole appunto di essersi allontanata dall'*experientia*, «summa rerum doctrix», e di aver formato una classe non di medici ma di retori, preoccupati più di convincere il prossimo delle loro teorie che di curarne

1. *Paragranum (letze Bearbeitung)*, in *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. K. Sudhoff, München-Berlin, 1922-1933, vol. 8, p. 213. Per una discussione più approfondita vedi M. L. Bianchi, *Il tema dell'esperienza in Paracelso*, in *Experientia. x Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 4-6 gennaio 2001). Atti a cura di M. Veneziani, Firenze, 2002, pp. 199-216, di cui la prima parte di questo contributo è una sintesi.

le malattie: non è attraverso la pura speculazione, l'esercizio della fantasia o le proprie congetture personali che può edificarsi la scienza medica ma unicamente attraverso la testimonianza degli occhi, una *sichtige erfarenheit vor den augen* che accerti come stanno effettivamente le cose. Così in Paracelso l'*erfahren*, l'esperire la realtà in modo diretto e immediato, finisce per essere la stessa cosa che il conoscere stesso, il possedere un sapere riguardo ad alcunché: «Erfaren die wunderwerk und magnalia gottes»,[2] «erfaren das jenig so im herzen ist»,[3] «erfaren alle heimlikeit in der natur»:[4] ecco alcune espressioni che illustrano la vasta portata assunta dal termine nel lessico paracelsiano, ma gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Da un lato, nel sottolineare il ruolo spettante all'esperienza nel processo del conoscere Paracelso afferma un principio metodologico che sarà ampiamente condiviso dai fondatori della moderna scienza della natura. Per quanto ancora lontano dal pervenire a una coerente e compiuta codificazione del metodo dell'indagine naturale, non gli è inoltre estranea la consapevolezza, che sarà propria dei primi teorici moderni del metodo scientifico, dell'insufficienza del puro fattore empirico a costituire un autentico sapere e dell'imprescindibilità di un ulteriore momento del processo conoscitivo che consenta di stabilire se i nessi occasionalmente constatati tra i fenomeni abbiano un carattere necessario o solamente casuale. Questo aspetto emerge con particolare evidenza nel momento in cui egli si sforza di distinguere tra l'*experimentum*, pura e semplice percezione del succedersi temporale di due effetti naturali, come quando si sia per una volta constatato il conseguire di un effetto lassativo all'assunzione dell'erba scamonea, e l'*experientia* vera e propria, nella quale all'*experimentum* si unisce la *scientia*, assieme alla certezza che il legame datosi a vedere si riprodurrà nella totalità dei casi.[5]

D'altro lato, il concetto che egli ha dell'esperienza include elementi non altrettanto progressivi, provenienti da una tradizione di pensiero che ha antiche radici. Che cos'è infatti la *scientia* che deve unirsi all'*experimentum* perché questo possa divenire una vera *experientia*? *Scientia*, egli spiega, è ciò ad esempio che Dio ha dato all'albero del pero, affinché per suo mezzo potesse produrre prima i suoi fiori poi i frutti; per noi che l'osserviamo fare ciò dall'esterno questo costituirà un *experimentum*, la mera constatazione che si ha un tale sviluppo dell'abero; per l'albero stesso sarà invece *experientia*, in quanto tale sviluppo è messo in moto e regolato dalla *scientia* che esso possiede. Allo stesso modo, se la scamonea agisce come purgante ciò è in quanto ha in sé la *scientia* di che cosa deve purgare e come. Ora, è convinzione di Paracelso che in tanto si possegga la conoscenza di una qualsiasi entità naturale e delle sue virtù in quanto ci si sia immedesimati

2. *Astronomia magna*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. 12, p. 150.
3. Ivi, p. 155.
4. Ivi, p. 200.
5. *Labyrinthus medicorum errantium*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. 11, pp. 190-191.

nella *scientia* che le è connaturata, la si sia assimilata e presa in qualche modo su di sé: «se tu apprendi (*ablernest*) la *scientia* della scamonea, così che sia in te come è in essa, allora tu ne hai l'*experientia* assieme alla *scientia*, non l'*experimentum*. Se invece non conosci il modo di essere e l'essenza (*wesen*) della scamonea in tutte le sue caratteristiche ne hai l'*experimentum* senza la *scientia*».[6] In questo quadro il conoscere per esperienza finisce per configurarsi come un'empatica fusione con l'essenza delle cose, un immedesimarsi del soggetto conoscente con il nucleo più intimo e riposto dell'oggetto. Il concetto trova la sua formulazione più esplicita in un testo della *Philosophia magna*: «Quando mi dedico a conoscere il cielo – vi si legge – il mio spirito (*geist*) è nel cielo, quando mi dedico a conoscere le erbe il mio spirito è nelle erbe. Vi sono dunque spiriti in cielo, spiriti nelle erbe, nell'aria, nell'acqua. Questi spiriti e il mio spirito si incontrano».[7] Così il tema, senz'altro moderno, dell'esperienza si salda in Paracelso a un altro caratteristico motivo della sua speculazione, alla rappresentazione, di origine neoplatonica ed ermetica, di un cosmo attraversato da innumerabili filiere di corrispondenze e analogie, in cui gli enti, al di là della loro apparente eterogeneità, del loro appartenere al dominio celeste o terreno, possono entrare in comunicazione tra loro e addirittura fondersi assieme, attratti dalla forza magica della similitudine, dove questa similitudine è il segno della loro unità di essenza.

L'*erfahren*, il sapere sperimentale che si può avere di qualcosa e che costituisce il grado più elevato del sapere stesso, è quindi, in Paracelso, almeno secondo una delle accezioni più significative del termine, il totale compenetrarsi di due essenze sovrasensibili, l'intrinsecarsi di due entità spirituali in un atto conoscitivo che non ha nulla in sé di concettuale ma è diretto e immediato. È sempre difficile accertare le fonti dirette di Hohenheim, precisare i testi che hanno concorso alla sua formazione filosofica. Nel caso presente, quando si voglia indicare almeno in modo generico la tradizione di pensiero che gli sta alle spalle, è in ambito teologico che si fanno segnalare i termini di riferimento più prossimi. Il precedente più immediato della sua nozione di esperienza come fusione empatica di conoscente e conosciuto sembra infatti il concetto, sviluppato dalla teologia medievale, di quella «cognitio [Dei] affectiva seu experimentalis»[8] che, nelle parole di s. Bonaventura, si compie «per intimam unionem Dei et animae», a coronamento e amplificazione della semplice «cognitio speculativa».[9] «Theologia mistica – scriverà Jean Gerson – est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum».[10] Il tema ha dunque origini antiche, risalenti a quella tradizione neoplatonica che costituisce lo sfondo anche di

6. Ivi, p. 191.
7. *Liber de lunaticis*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. 14, p. 58.
8. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II, II, q. 97 a. 2 ad 2.
9. III *Sent.*, Dist. 34, p. 1, art. 2, quaest. 2, ad 2.
10. *De myst. theol.* (ed. A. Combes) I, p. 72.

tante altre dottrine paracelsiane: nella filosofia di Plotino è in effetti centrale l'esperienza dell'anima che, al termine di un processo di avvicinamento puramente concettuale all'Uno-Bene, viene da esso «afferrata» e «riempita», cogliendolo in modo estatico e totalmente passivo;[11] su queste stesse basi lo pseudo-Dionigi insegnerà che «non bisogna solo conoscere Dio ma lo si deve anche provare».[12]

Che in età medievale questa tradizione di pensiero abbia avuto i suoi esiti più significativi nella mistica tedesca è cosa risaputa. In Meister Eckhart il tema dell'*adunatio* mistica con Dio ha il suo presupposto nel concetto biblico dell'essere umano come immagine del creatore. Nel momento in cui l'individuo mette a nudo quella componente dell'anima che Dio ha creato e formato simile a sé, e che Eckhart di volta in volta designa come il suo castello, il suo fondo, la sua piccola scintilla, esso si rende simile a Dio stesso e «più gli diventa simile più viene unito a lui».[13] L'unità tra il creatore e la creatura, precisa Eckhart, la «nascita perenne dell'uomo in Dio»,[14] il loro divenire «una stessa vita e un solo essere»[15] va dunque intesa «secondo l'uguaglianza dell'immagine».[16] È peraltro in modo necessario, «senza intervento della volontà»,[17] che Dio ha comunicato all'uomo la sua immagine: «quando il viso è posto davanti allo specchio, bisogna che il viso vi sia riprodotto, lo voglia o no».[18] Sul carattere 'sperimentale' di questa forma di conoscenza della divinità insistono in modo particolare i testi di Tauler: un uomo resosi veramente puro e interiore sarebbe in grado, vi si legge, di cogliere la realtà divina «in maniera palpabile, saporosa, essenziale (*in gefuhlender, smackender und in wesentlicher wisen*)»;[19] da chi fosse giunto nel fondo della sua anima «l'eternità verrebbe colta provandola e gustandola (*wirt hie bevintlichen und smeklichen funden*)».[20]

Ha mai conosciuto Paracelso gli scritti dei mistici renani? Vi è un indizio, il ricorrere di una stessa metafora in due passi di Hohenheim e di Eckhart, che per quanto non possa dimostrarlo in modo decisivo, permette di ipotizzarlo. Si sa come uno dei concetti chiave della filosofia naturale

11. *Enneadi*, VI 9, 11, 6.

12. *De divinis nominibus* 2, 9, *Patr. gr.* 3, 648 B. Le citazioni da Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Jean Gerson, pseudo-Dionigi, Plotino sono tratte da W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Frankfurt a. M., 1991 (trad. it. di A. Trotta, *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, Milano, 1995, pp. 32-33), al quale si rimanda per un più preciso inquadramento del tema.

13. *Predigt* 40, in *Predigten* (ed. Quint), trad. it. a cura di M. Vannini, *I sermoni*, Milano, 2002, p. 326.

14. *Ibidem*.

15. *Predigt* 14 (Quint), trad. it., cit., p. 183.

16. *Predigt* 40 (Quint), trad. it., cit., p. 326.

17. *Predigt* 16b (Quint), trad. it., cit., p. 194.

18. *Ibidem*.

19. *Predigt* 32, in *Predigten* (ed. Vetter), trad. it. (qui modificata) di F. BELSKI, *I sermoni*, Milano, 1997, p. 301.

20. *Predigt* 61 (Vetter), trad. it., cit., qui modificata, p. 609.

paracelsiana sia quello per cui l'uomo è un analogo del macrocosmo e non vi è nulla in esso che non si trovi nella materia primordiale (*limbus*) da cui è generato. Hohenheim ne trae la conseguenza che l'essere umano non va indagato in se stesso ma mediante l'osservazione di questo suo più originario sostrato, che il sapere che lo riguarda ha il suo necessario preliminare in quello relativo alla natura esterna. Ecco come un passo del *Paragranum* illustra questa dotttrina: «la materia stessa dalla quale [l'uomo] è prodotto ti indica come esso è fatto, allo stesso modo in cui tu vedi un edificio [riflesso] in un [lucido] acciaio. Ciò proviene dall'esterno. E se non ci fosse l'esterno, non ci sarebbe neppure l'interno [riflesso] nell'acciaio; infatti l'esterno è una madre dell'interno. Così l'uomo è un'immagine nello specchio, posta lì dai quattro elementi, e alla scomparsa degli elementi segue la scomparsa dell'uomo. Infatti, è perché l'esterno rimane lì in silenzio che permane anche l'interno [...]. Allo stesso modo in cui nessuno può far comprendere l'essere di ciò che è nello specchio e dare a conoscere che cosa esso sia, dal momento che vi sta come una morta immagine, così è anche per l'uomo in se stesso, e da esso non può ricavarsi nulla ma solo ciò che proviene dalla conoscenza esterna e di cui esso è la figura nello specchio».[21] Aveva scritto Eckhart: «Si domanda dove si trovi più veramente l'essere dell'immagine: nello specchio o in ciò che la produce. È più propriamente in ciò che la produce. L'immagine è in me, proveniente da me, giungente a me. Finché lo specchio si trova proprio davanti al mio viso, vi si trova la mia immagine; se lo specchio cadesse, sparirebbe l'immagine. L'essere dell'angelo dipende dal fatto che l'intelletto divino gli è presente, e in esso si conosce».[22]

21. *Paragranum (Vorrede und erste beide Bücher)* in *Sämtliche Werke*, cit., vol. 8, p. 72.

22. *Predigt* 9 (Quint), trad. it., cit., p. 151. I sermoni di Eckhart da cui sono tratti i passi qui citati sono compresi nell'edizione delle *Opere* di Tauler stampate a Basilea nel 1521 e quindi erano materialmente accessibili a Paracelso.

Paul Richard Blum

LA VERA STORIA DELL'AMOR PLATONICO

La vera storia dell'amor platonico: questo titolo suscita certamente delle aspettative che con ogni probabilità non riuscirò a soddisfare, dal momento che bisognerà o dire la verità, che è breve, o raccontare una storia lunga – se non sbaglio – quanto la vita umana. La verità è questa:

> L'amore è il godere di certi oggetti tramite i cinque sensi [...] con l'aiuto della mente in compagnia dell'anima. Fa parte di questo il contatto fra l'organo del senso e il suo oggetto; e la coscienza del piacere che ne viene è quel che si chiama amore.[1]

Credo che non ci sia molto di più da dire sul vero amore. La definizione sopra ricordata è tratta da un testo indiano, gli *Aforismi sull'amore*, meglio noto come *Kama Sutra*. I trattati sull'amore sono numerosissimi e tutti parlano – in un certo senso – di questo miracolo del godimento «tramite i cinque sensi con l'aiuto della mente in compagnia dell'anima» e soprattutto della «coscienza del piacere», che trasforma i piaceri fisiologici nel sentimento di amore. Spesso ne parlano in un modo tale che il vero amore sembra possa far a meno del contatto materiale, cioè che l'amore – nel senso più elevato – sia una coscienza indipendente da effetti corporali, ed è questo che comunemente si chiama amor platonico.

Da queste osservazioni introduttive derivano le tesi che intendo presentare: 1. L'amore è una storia; 2. L'amore è una conoscenza divina, cioè verità; 3. L'amore corporale è insieme realtà e simbolo della verità. Per dimostrare queste tesi prenderò spunto dal trattato di Marsilio Ficino *Sopra lo amore, over Convito di Platone*, scritto negli anni Sessanta del '400 a Firenze.

1. L'amore è una storia

Non mi sembra un caso che tanti racconti e romanzi trattino dell'amore, e ciò non solo perché la ricerca dell'amante è una delle attività più diffuse fra uomini e donne. Marsilio Ficino inizia il suo libro sull'amore con questa

1. *Vatsyana's Kama Sutra*. A complete and unexpurgated version [...], translated by Sir R. Burton and F. F. Arbuthnot, London, Champion, 1963, p. 3 sgg.: «*Kama* is the enjoyment of appropriate objects by the five senses of hearing, feeling, seeing, tasting and smelling, assisted by the mind together with the soul. The ingredient in this is a peculiar contact between the organ of sense and its object, and the consciousness of pleasure which arises from that contact is called Kama». Più avanti (p. 4) viene confermato: «The non-application of proper means, which we see in the brute creation, is caused [...] by their intercourse not being preceded by thought of any kind».

osservazione, un po' ironica: «Sogliono e mortali quelle cose che generalmente e spesso fanno dopo lungo uso farle bene, e quanto più le frequentano, tanto farle meglio. Questa regola [...] falla nello amore».[2]

Sembra che nell'amore – a differenza che nelle tecniche pratiche – la frequenza della prassi non migliori la qualità. L'amore, infatti, non è una tecnica, ma qualcosa di misterioso che, ripetendosi, rimane però sempre nuovo. Per questo, al di là dei fatti empirici, la struttura dell'amore è tanto simile alla struttura della storia che le passioni di un amore si prestano benissimo a chiunque intenda raccontare una storia su qualsiasi argomento, dall'*Odissea* al romanzo poliziesco. Potrebbe sembrare che io stia qui sovrapponendo narrativa, storia e romanzo amoroso; in realtà desidero mostrare il punto di contatto fra di essi. La narrativa, il raccontare fatti e avvenimenti, siano essi fittizi o reali, consiste nella composizione – per lo più verbale – di cose alle quali si fa riferimento come a realtà concrete. L'arco nella mano di Ulisse o la pipa di Sherlock Holmes sono oggetti di un racconto che non hanno senso se non sono ordinati nel modo in cui se ne parla. Perché – come dirà un secolo più tardi di Ficino Francesco Patrizi, filosofo platonico anche lui – lo storico «nella istoria, così ordina le faccende, che ne faccia una composizione, ch'egli ha una favola formata, si ben come il poeta», il quale nel suo raccontare ordina la storia «in guisa, che di vera che ella è, per mala composizione e tessitura, falsa non appaia».[3]

Ora, parlando di fatti e di ordine, stiamo già parlando di struttura. E struttura è, in termini più generali, l'insieme di cose differenti e distanti. La struttura non dovrebbe essere altro che le cose così come sono, ma le cose sono così perché hanno un collegamento implicito, delle relazioni interne, le quali, essendo interne, rimangono nascoste se non vengono evidenziate. Il processo che porta alla luce quello che in realtà è nascosto e nondimeno vero (come dice Patrizi) è l'opera del narratore-storico. Tuttavia, la Storia con la S maiuscola non esiste, ma si danno solo storie, racconti e interpretazioni; è stata questa la conquista dello storicismo e dei suoi critici fino ad oggi. Il paradosso consiste nel fatto che la narrativa tratta di azioni che realizzano pensieri, desideri e sentimenti di esseri umani. Quindi, le interpretazioni offerte dallo storico o dallo scrittore riguardano, in realtà, non oggetti materiali (che possono essere studiati dalle scienze naturali), ma fatti spirituali o psicologici. Sono queste realtà spirituali a connettere l'arco con Ulisse e la pipa con Sherlock Holmes. Ma soprattutto sono delle realtà psicologiche che stanno all'origine delle interazioni degli esseri umani.[4] E, come ho già detto, l'amore è una delle più frequenti e interessanti di que-

2. M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, p. 3 (Proemio).

3. F. Patrizi, *Della poetica la deca disputata*, Ferrara, Baldini, 1586, l. 8, pp. 160 sg. e 174.

4. Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974, p. 168: «[...] love is an interesting instance of another relationship that is historical, in that (like justice) it depends upon what actually occurred».

ste interazioni; serve spesso da modello per molte altre attività dell'uomo, ciò che è bene espresso nel detto francese, quando si ragiona sui motivi di qualsiasi attività, *cherchez la femme*.

Naturalmente non è solo la passione a connettere la storia con l'amore, e neanche soltanto la distanza fra fatti e livello interpretativo, ma il fatto che, sia nella storia sia in amore, noi avvertiamo le forze che muovono l'uomo a fare quello che fa. Quindi, sebbene abbiamo imparato da Sigmund Freud che l'uomo è spinto da condizioni psicologiche, e sebbene sappiamo che sono spesso gli ormoni a motivare l'agire umano, noi le pensiamo come forze oggettive, le quali attraggono o respingono, malgrado la volontà. Se si potesse risolvere la storia in interpretazioni arbitrarie e motivazioni puramente psicologiche, essa non esisterebbe più, perché si frantumerebbe in determinate preferenze di qualche persona concreta (da mandare dal medico, se non in manicomio) e in interpretazioni scambievoli con qualsiasi altra, cioè in relativismo storico. Quindi la Storia deve esistere almeno come un'idea trascendentale, rispetto alla quale cerchiamo di dare un senso agli avvenimenti, allo stesso modo in cui l'autore di un romanzo (presupponendo che i fatti siano comunque delle finzioni) racconta la sua storia *come vera*. La storia come struttura sta al di sopra dei fatti storici; analogamente, anche l'amore deve essere qualcosa di più della spinta alla procreazione, proprio perché altrimenti perderebbe il senso squisitamente umano. L'amore, secondo tutti i romanzieri, i filosofi e i teologi, è una realtà: realtà che ordina l'attitudine dell'uomo e le dà un senso. (Notiamo tra parentesi, che sembra che nessuna lingua aborrisca il doppio senso di 'senso', cioè di percezione e di struttura astratta). L'amore omosessuale ne è una prova in quanto, essendo prassi amorosa senza lo scopo di procreazione, da un lato è disprezzato, se non vietato, perché serve evidentemente soltanto alla soddisfazione corporale di esigenze provocate da certi ormoni; dall'altro è noto proprio come 'amore platonico', perché tanto Platone nel *Simposio*, quanto Ficino nel suo commento fanno di questo tipo di amore il modello dell'amore che va oltre le necessità animali.

La struttura della narrativa, dunque, è piuttosto simile a quella della storia e dell'amore. Manca però ancora un ultimo aspetto: sebbene pensiamo l'amore e la storia come realtà a sé stanti, e sebbene esse non esistano se non realizzate in concrete azioni umane, va sottolineato che entrambe si manifestano come 'movimenti'. La storia ha come elemento costitutivo il tempo, l'amore invece il desiderio. La storia non è mai compiuta, perché da azioni nascono azioni; l'amore non è mai soddisfatto, se è soddisfatto non è più amore. La storia è nel passato, l'amore nel futuro. Ed è questa la ragione per cui l'amore corporale non viene propriamente chiamato amore, perché sembra invece esserne il compimento e il fine. Va notato che nel *Kama Sutra*, apparentemente destinato ai piaceri fisici, l'amore non viene definito in funzione di tali piaceri, ma come la coscienza di essi, accompagnata dalla mente e dall'anima (infatti, il testo tratta soprattutto della preparazione al compimento, cioè al piacere futuro).

2. L'amore è una conoscenza divina, cioè verità

A differenza del romanzo e della storia, alcuni scritti teorici sull'amore non sono composti in forma narrativa, ma piuttosto in forma di dialogo, come ad esempio il *Simposio* di Platone; è significativo che Ficino, commentando questo testo, non faccia ricorso alla parafrasi o al commento, utilizzati per altre opere di Platone, ma preferisca farne un calco, trasformando il convivio (di cui Socrate è la figura centrale) in una celebrazione fra amici nella Firenze del Rinascimento. Per Platone tutta la filosofia si esplica in orazioni e dialoghi, perché è convinto che il pensiero sia sempre idea attualmente pensata e umanamente comunicata.[5] È questa la ragione per cui ha 'costruito' la figura di Socrate, attraverso la quale poteva trasmettere la sua filosofia, che altrimenti sarebbe stato impossibile affidare alla parola scritta. Per Ficino, allevato nel clima umanista, la scrittura è di per sé comunicazione interumana, indirizzata a persone almeno virtualmente concrete. Per questo gran parte della sua produzione filosofica è affidata a dodici volumi di *Lettere*. Commentando Platone, Plotino, i neoplatonici, Ficino era sempre cosciente di parlare a un gruppo di lettori per lo più conosciuti personalmente, come si evince dalle sue prefazioni. Del resto nei suoi commentari il filosofo rinascimentale praticamente si 'nascondeva' dietro l'atteggiamento letterario dell'autore antico. Il *Commento al Simposio* è invece strutturato in una serie di orazioni, perché qui Ficino intende presentare le proprie idee, per quanto sulla scia di Platone, e tali idee sull'amore non potevano essere offerte se non come interazione di uomini concreti e reali.

Ora, non credo sia necessario soffermarsi troppo sul fatto che l'amore, inteso come relazione tra esseri umani, sia fin troppo spesso mescolato con il dolore (*amore amaro*) a causa di frustrazioni e insuccessi. È questo l'argomento centrale della letteratura mondiale ed è un punto di partenza anche per Ficino. Quel che interessa in questa sede è sottolineare il fatto che per Ficino l'amore consiste nel pensiero dell'altro: amare una persona significa pensare l'altra persona e, come vedremo più tardi, anche con l'anima dell'altro, tanto da poter affermare che l'amore è una parte dell'intelligenza, ed è opera della razionalità. Ma la cosa non è così semplice, e anche per Ficino l'amore è una sorta di furore. Tuttavia, l'insania delle persone innamorate non contraddice nettamente l'uso ordinato del pensiero razionale. È l'innamoramento, partendo dai sensi e dalla fantasia, a incendiare quel furore. Per Ficino, tuttavia, questo furore non sta al di sotto, bensì al di sopra della razionalità. Perché? È plausibile che le impressioni sensuali (ad esempio di una persona di bell'aspetto) entrino nell'anima immediatamente, creando un'immagine la cui gradevolezza viene apprez-

5. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, 2 Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

zata senza alcun controllo della ragione. Solo successivamente possiamo valutare se vogliamo amare quel che amiamo. Francesco Petrarca esprime questa esperienza con riferimento alla bellezza della natura: «Non amo più ciò che ero solito amare; dico meglio: l'amo, ma meno; e anche così non dico il vero: l'amo, ma con più vergogna e tristezza».[6]

Quali possono essere allora i criteri della ragione nel suo giudizio? Ovviamente o altri ragionamenti, o altre intuizioni. Se sono intuizioni extrarazionali ci troviamo di fronte a una concorrenza; se sono ragionamenti, che sono per loro natura estranei all'apprezzamento intuitivo e originale, la ragione crea una distanza fra il senso e se stessa, cosa di cui possiamo esserle grati nel caso di sentimenti moralmente negativi. La razionalità annulla, cancella la sensualità, ma soprattutto rallenta coscientemente l'interazione fra l'oggetto apprezzato e il suo fruitore: l'impressione viene razionalizzata. Poniamo però il caso che la ragione approvi l'impressione originale: anche in questo caso essa è già tolta. Di conseguenza, ogni filosofia dell'amore deve concentrarsi sull'immediatezza dell'impressione sensuale per spiegare come essa sia possibile e comprendere che cosa sia quell'immediatezza per la quale l'amore supera la lentezza del discorso morale della ragione.

Sentendo la parola 'immediatezza', pensiamo per lo più al tempo. Lo sguardo, il suono e l'odore, e soprattutto il tatto, come dice Ficino, entrano direttamente nella nostra mente e, come si è detto, vengono filtrati solo successivamente.[7] Ma l'amore, cioè questo effetto speciale creato dalla percezione della persona amata, mantiene ancora un'altra immediatezza, che permane malgrado il passare del tempo. L'amore resiste al ragionamento, anzi lo può persino dirigere e ordinare. E già siamo alle soglie della pazzia.

Quindi, il concetto di immediatezza è tanto complicato quanto quello dell'identità (e tutti e due non dovrebbero essere complicati, visto che significano semplicità e unità). Immediatezza implica il postulato di assenza di un medio. Procedendo logicamente, dobbiamo constatare che dove non c'è medio le due cose coincidono, magari sono identiche. Se sono identiche, non sono differenti, allora non sono due, ma una. Lo stesso concetto di identità crea però in sé un dualismo, perché una sola cosa non può essere identica se non viene anteriormente e ragionando logicamente duplicata. A=A vale soltanto dopo aver duplicato A e averlo opposto a se stesso, giungendo alla conclusione che la duplicazione non era né ontologicamente né logicamente fondata, essendo A identico ad A. Come sostiene Gertrude Stein: «La rosa è una rosa è una rosa». Questo esprime – fra

6. F. PETRARCA, *Familiari* IV, 1 (lettera sull'ascesa al Mont Ventoux), in *Prose*, a cura di G. Martellotti *et alii*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955, pp. 838-839: «Quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed parcius; iterum ecce mentitus sum: amo, sed verecundius, sed tristius».

7. *El libro dell'amore*, VI 6, cit., p. 123.

l'altro – che tutti i valori che si associano al nome della rosa sono in essa compresi, e che immediatezza e identità sono concetti dialettici.

Questi concetti cercano di afferrare il momento in cui due cose, che secondo la loro propria natura sono differenti e distinte, risultano essere tutt'uno o, viceversa, il momento in cui una cosa sola genera la distinzione in una dualità o pluralità che compromette la sua stessa unità. Quindi l'immediatezza dell'impressione sensuale, e soprattutto amorosa, crea l'unità dell'amore fra amanti, unità che prescinde dalla dualità di persone e si trova continuamente nel pericolo di ricadere in una dualità di individui.

Se le cose stanno così, che c'è di male nell'amore corporale? Niente, finché questa unità irrazionale viene compiuta e gli amanti percepiscono il senso del loro amore unito: sentono non solo con i loro sensi, ma anche con mente e anima questa immediatezza che va al di là della ragione. Ed è questa la ragione per cui l'amore viene percepito come divino. Per Ficino ci sono dunque almeno due tipi di furori, quello dell'innamoramento terrestre e quello del volgersi a Dio. Quello che hanno in comune è che si tratta sempre di un'alienazione: «el furore essere alienatione di mente, [...] l'una venga da infermità umana, l'altra da spiratione divina».[8] Vorrei mostrare, tuttavia, che l'alienazione non è solo l'effetto di una mancanza di razionalità, ma che al contrario si trova in qualsiasi forma di conoscenza umana.

In realtà, l'unico essere di cui osiamo sinceramente concepire le proprietà di immediatezza e identità è Dio. In questo contesto non è però necessario addentrarsi in questioni teologiche, è sufficiente mostrare che la dialettica dell'amore ha la stessa struttura del divino: Dio è uno, identico, creatore (in modo misterioso) di un mondo diverso da sé. La teologia trinitaria è stata concepita dai filosofi proprio per fornire una descrizione approssimativa di tale dialettica, la cui verità non può essere dimostrata dal ragionamento umano, ma solo compresa dalla fede e dalla grazia. Inoltre, il rapporto dell'uomo con Dio è di nuovo un rapporto immediato e – in termini temporali – istantaneo.[9] Dice infatti Ficino che «ricercando Dio spendiamo tanto tempo con scarsi risultati, mentre amandolo otteniamo in brevissimo tempo moltissimo».[10] Con ciò il filosofo platonico non intende piamente predicare che dobbiamo amare Dio con ingenuità, ma vuole rilevare lo stato gnoseologico del rapporto Dio-uomo. Poiché Dio non è vincolato alle leggi di tempo e spazio, essendo infinito, qualsiasi rapporto con Dio supera i mezzi conoscitivi umani, che sono necessariamente discorsivi, finiti e temporali. Non è escluso conoscere Dio razionalmente mediante la teologia filosofico-scientifica e la filosofia della religione, ma

8. Ivi, VII 3, p. 187.

9. Cfr. la metafora del fulgore ivi, II 5, p. 33.

10. M. FICINO, *Theologia platonica*, XIV 10, a cura di R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. II, p. 291: «Adde quod perscrutando Deum longissimo tempore minimum quid proficimus, amando brevissimo plurimum».

la vera conoscenza si ottiene nell'amore, perché, secondo Ficino, «quando conosciamo Dio, riduciamo la sua grandezza alla capacità della nostra mente; quando lo amiamo, invece, allarghiamo la mente all'immensa ampiezza della sua bontà».[11]

Quindi, secondo Ficino, l'amore e la ragione sono semplicemente due forze conoscitive tipicamente umane, delle quali l'amore è quella superiore, perché è in grado di ampliarsi. Ammesso che la conoscenza venga definita come *adaequatio rei et intellectus*, la conoscenza razionale riporta il suo oggetto a sé, mentre l'amore si applica e adatta all'oggetto amato. La verità di ogni atto conoscitivo consiste nel successo di questo adeguamento. Mentre nella conoscenza razionale l'oggetto viene riportato entro i confini della ragione, nell'amore la ragione viene svincolata dai suoi limiti; in ogni caso dobbiamo accettare un'alienazione: o dell'oggetto, o della mente. E il secondo caso, il quale oggettivamente è più vicino alla verità, sa di insania.

3. L'amore corporale è insieme realtà e simbolo della verità

Come dicevo, e come hanno sostenuto Platone e Ficino, non c'è nulla di male nell'amore corporale, finché mira a quell'unità vera in cui il piacere è uno e non due sensazioni di voluttà coincidenti solo per caso in due persone. Tutte le arti di amare insegnano che la preparazione giusta e vicendevole ne è la condizione necessaria, anzi, in un certo senso, 'fare l'amore', come si dice in italiano, non è tutto l'amore, perché il vero amore, cioè la parte più bella, più triste e comunque più eccitante, consiste nel desiderio, nella nostalgia, nell'attesa, nella speranza. Ne segue il paradosso per cui l'amore corporale non è l'amore stesso, ma ne è solo l'espressione: «el coito universale accade nella cura d'amore», come Ficino si esprime nel *Convivio*.[12] L'osservazione forse più interessante di Ficino è che quell'unità mistica si realizza già fra gli amanti, quando soffrono per il desiderio di stare insieme. Non è solo l'incontro reale e finale che crea l'unità degli amanti, in cui si realizza l'unione, ma già il desiderio è unitivo. Ficino descrive questo pensiero in una bellissima lettera al suo «unico amico» Giovanni Cavalcanti:

> Io, Giovanni, spesso ho cercato me stesso: prima ho toccato il mio petto, poi molte volte ho rispecchiato il mio volto nello specchio, ma mai ho potuto dire di toccare me stesso né di vedermi. Perché, quando cerco me stesso, non cerco altro che chi cerca, per cui Marsilio è lo stesso che cerca ed è cercato. Allora, chi sta cercando? Colui che desidera trovare. Chi desidera ciò? Colui che decide di cercare. Chi decide? Solo l'anima decide. Quindi sto cercando solo l'anima, quando cerco me stesso, essendo io solo la stessa anima. Sono convinto

11. Ivi, XIV 10, p. 292: «Praeterea cognoscendo Deum eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostrae conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divinae bonitatis immensam».

12. *El libro dell'amore*, VII 11, cit., p. 209.

che questa non si può né toccare né vedere, perché non potremmo avere dei dubbi su di esa se fosse aperta ai sensi. Allora ho rivolto l'acutezza della mia mente in se stessa, se riuscissi a vedermi in questo modo. Però, neanche così ho ottenuto quel che desideravo, perché da questa intuizione non ricavo né diletto né quiete. In me, quindi, non trovo me stesso. Ma se devo cercare me in un altro, in quale modo posso ottenere me, se non possiedo me, per il quale solo posso ottenere quel che posso ottenere? Ritorna, quindi, e rendi te stesso, anzi restituisci me a me stesso, che io non posso.[13]

Vediamo in questa descrizione, rivolta da un amico a un amico concreto, che l'assenza dell'amato è esattamente ciò in cui consiste l'amore. È proprio in questo senso che nel *Convivio* si parla del filosofo-poeta Guido Cavalcanti, un antenato di Giovanni, che avrebbe «seguito l'amore socratico in parole e costumi», e che «le due spetie d'amore [cioè quella corporale e quella spirituale] in tutte le cose si ritruovano».[14] Si potrebbe pensare che l'amore platonico abbia luogo solo a livello speculativo e spirituale. Anche Ficino sembra privilegiare l'aspetto puramente morale, indicandone l'essenza non nel corpo, ma nell'anima.[15] Sono però convinto che in questo testo, scritto in forma di lettera, l'autore parli del suo amore reale per Giovanni. Come accennavo, la forma letteraria sottolinea il valore interumano del suo contenuto; quindi, anche se questa lettera fosse fittizia, il messaggio è che il suo contenuto (l'amore) è una realtà interpersonale e non solo astratta. Secondo Ficino, anche l'amore corporale ha la stessa struttura di scambio totale delle persone: «tutto el corpo dare ad altri, e tutto el corpo d'altri in sé tirare. E che gli amanti desiderino tutta la persona amata in sé ricevere», questo è l'amore.[16] Citazione che incontriamo

13. M. Ficino, *Epist.* I, in *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1576 (rist. anast.: Torino, 1983), vol. I, p. 626; cito da M. Ficino, *Lettere* I, a cura di S. Gentile, Firenze, Olschki, p. 71 sg.: «Ego, Iohannes, sepe quesivi me ipsum: primum pectora mea attrectavi, deinde vultum hunc sepe sum speculatus in speculo, sed neque ibi me tractavisse neque hic vidisse me unquam asserere potui. Nam quando me ipse quero, quero utique non alium preter illum ipsum qui querit, ubi idem est omnino Marsilius quesitus et querens. Quis igitur querit? Qui reperire cupit. Quisnam cupit hoc? Qui iudicat esse querendum. Quis iudicat? solus iudicat animus. Solum igitur animum quero, quando quero me ipsum, utpote qui solus ipse sim animus. Hunc ego neque tangi neque cerni posse confido: non enim tandiu de illius natura dubitaremus, si sensibus his pateret. Ergo recepi quandoque mentis aciem in se ipsam, si forte hac via me cernerem. Verum neque ita quod desiderabam omnino sum assecutus, quippe interiore hoc meo intuitu neque delector satis neque quiesco, qui autem quod investigat consequitur, gaudet protinus et quiescit. Non igitur me apud me ipsum reperio. Quod si in alio me quesiturus sum, quonam pacto me apprehendam, si me ipsum non habeo, per quem solum possum capere quicquid capere possum? Redi igitur et te, immo me redde mihi, quando ego id nequeo». Su questo passo cf. P. R. Blum, *Philosophieren in der Renaissance*, Stuttgart, Kohlhammer, 2004, cap. 8.3. Cfr. *El libro dell'amore*, II 8.

14. *El libro dell'amore*, VII 1, cit., p. 177.

15. Cfr. ivi, IV 3.

16. *El libro dell'amore*, VII 6, cit., p. 199.

nella settima orazione, interamente dedicata all'amore naturale, e che mette in evidenza la presenza della struttura generale dell'amore anche in quello concreto.

La conclusione di Ficino è che l'amore fa sì che le persone siano unite in questa assenza, e che proprio in essa diventino identiche. Fin quando l'amante cerca solo se stesso rimane deluso, ma se cerca sé nell'altro trova l'altro e al tempo stesso anche se stesso. La dialettica dell'identità consiste nel fatto che l'amante non può duplicarsi se non nell'altro, il quale è amato proprio per questa ragione. Da ciò nasce quell'immediatezza del rapporto fra gli amici che, paradossalmente, sorge dalla ricerca dell'identità e si realizza nell'assenza.

Va notato che la conclusione della lettera è una citazione dalle *Confessioni* di sant'Agostino: «da mihi te, deus meus, et redde mihi te: en amo».[17] Anche per Agostino la relazione fra l'amante e l'amato costituisce l'essere dell'amante, sebbene non parli di uno scambio di persone, ma la preghiera verso Dio viene giustificata da nient'altro che dall'amore. L'atto d'amore consiste dunque nella restituzione di una cosa posseduta una volta o in un certo modo.

Possiamo concludere che l'amore concreto e umano non si esaurisce in atti concreti, ma costituisce una realtà che può essere descritta con gli strumenti della metafora o della dialettica. Senza questa realtà l'amore sarebbe poco più del graffiarsi il petto o guardarsi nello specchio. Tuttavia, tale realtà deve essere spirituale. In questo senso va interpretata la distinzione di varie specie di furore, nella più nobile delle quali «Dio c'ispira, inalza l'uomo sopra l'uomo e in Dio lo converte».[18]

> El primo furore adunque tempera le cose disadacte e dissonanti, el secondo fa che le cose temperate di più parti uno tutto diventano, el terzo fa uno tutto sopra le parti, el quarto riduce a quell'uno el quale è sopra l'essentia e sopr'al tutto.[19]

I gradi di furore definiti in questo passo realizzano l'ordinamento di cose moralmente e realmente disordinate, attraverso l'unificazione, fino al superamento delle unità distinte nel medesimo uno, cioè Dio. Da un estremo di questo innalzamento l'uomo lascia indietro tutta la sua condizione umana, dall'altro lato, però, è implicito che persino nell'amore umano si dia quel furore che oltrepassa le condizioni normali della vita, perché già in esso si pone la dialettica di alienazione e identità. Anzi, non mi sembra esagerato interpretare il primo grado di furore come l'operazione stessa della ragione, che consiste nello strutturare la realtà, la quale – senza tale attività conoscitiva – ci apparirebbe caotica. Infatti Ficino aggiunge che «lo studio, pietà e culto non è altro che amore, adunque tutti e furori stanno

17. AGOSTINO, *Confessiones*, XXX 8, 9.
18. *El libro dell'amore*, VII 13, ed. cit., p. 211.
19. Ivi, VII 14, p. 214.

per la potentia d'amore».[20] Se l'amore è dappertutto, esso è anche nel lavoro razionale. Nella *Teologia platonica* Ficino spiega l'attività dello spirito umano come ascesa alla conoscenza delle cose superiori e come discesa all'ordinamento delle cose materiali – e chiama entrambe le operazioni 'amore'.[21]

In questo senso, il quarto grado è molto più problematico. Che cosa significa 'convertirsi in Dio'? Dopo gli antichi miti greci mai è stato ammesso che un uomo possa diventare Dio, o un dio (il caso contrario si è realizzato una sola volta, come crede il cristianesimo). Non possiamo pensare questa affermazione se non come metafora dell'alienazione, di cui l'amore per Dio è l'espressione più alta. Anche chi non crede nella spiritualità, e ci sono argomenti illuministici contro l'esistenza ontologica di un tale livello irrazionale e mistico, non può fare a meno di riconoscere che l'amore umano si pone come un simbolo, in quanto mostra la paradossalità di alcune interazioni fra le persone. E in questo senso può servire da modello per quello che i teologi, e sopratutto i mistici, hanno sempre inteso per intuizione del Divino: «El vero amore non è altro che un certo sforzo di volare alla divina bellezza, desto in noi dall'aspecto della corporale bellezza».[22]

E se ammettiamo che il Divino non è accessibile tramite la ragione, la vera storia dell'amor platonico è quella che serve come simbolo per l'essenza del Divino.

20. Ivi, VII 15, p. 216.

21. *Theologia platonica*, XIII 4, cit., p. 231: «Ascendit [anima] autem in mentem supernorum capiendorum amore, descendit in potentiam infimam amore inferiorum gubernandorum. Merito cum sit utrorumque media, diligit utraque [...]». Cfr. *op. cit.*, XIV 1, p. 247 sg., con riferimento al *De amore*.

22. *El libro dell'amore*, VII 15, cit., p. 216.

GERMANA ERNST

MA IL COMPASSO ERA PROPRIO DI CORFÙ?

A Donald Weinstein, con amicizia

DURANTE i soggiorni in Toscana di Donald Weinstein, dedicati alla raccolta e allo studio dei materiali per il suo libro più recente dall'intrigante titolo *The Captain's concubine*,[1] ho avuto occasione di incontrare lo studioso più di una volta. Ben presto un tema ricorrente delle nostre conversazioni era diventato il 'compasso di Corfù'.[2] Aveva trovato la curiosa espressione in una delle deposizioni di Mariotto Cellesi, uno dei protagonisti della vicenda d''amore, onore e violenza nella Toscana del Rinascimento' che, come recita il sottotitolo, costituisce l'oggetto del suo libro. Un libro appassionato e appassionante, costruito come uno scenario teatrale, sul quale l'autore, con consumata perizia di storico cui si accompagna una notevole abilità di scrittore, fa muovere i suoi personaggi, utilizzando in modo sapiente documenti d'archivio – e per una volta tanto l'edizione italiana presenta il vantaggio sul testo inglese di proporli nella versione originale, restituendo così il sapore della lingua del tempo. Sullo sfondo di piazze, strade, palazzi e chiese di Pistoia, animati da personaggi che fanno da coro, comparse e comprimari – servi, artigiani, preti, avvocati, giudici, e in lontananza il granduca Francesco I – si dispongono al centro della scena i protagonisti. I 'duellanti', innnazitutto, Mariotto Cellesi e Fabrizio Bracciolini, che il pomeriggio del Giovedì Santo del 1578 si affrontano e scontrano nella centralissima via Sant'Andrea; più defilata, ma non secondaria, la figura del patriarca dell'aristocratica famiglia Cellesi, l'anziano e gottoso capitano Lanfredino; e poi, a metà libro, fa la sua comparsa lei, Chiara, la donna che, benché non più nel fiore degli anni, muove le fila delle passioni che conducono alla brutale aggressione subita da Fabrizio, in seguito alla quale aveva riportato gravissime ferite al viso e pressoché l'amputazione del naso.[3]

1. D. WEINSTEIN, *The Captain's Concubine: Love, Honor, and Violence in Renaissance Tuscany*, Baltimore and London, The Johns Hopkins UP, 2002; tr. it., *La concubina del Capitano. Amore, onore e violenza nella Toscana del Rinascimento*, Firenze, Nuova Toscana Editrice, 2003.

2. Cfr. WEINSTEIN, *op. cit.*, tr. it., p. 164 (testo ingl., p. 120). Per compasso si intende uno strumento di misurazione impiegato per vari usi e in diversi ambiti, in alcuni casi con significato analogo a quello di regolo.

3. Per la ricostruzione di organi amputati l'autore ricorda la celebrata scuola bolognese del chirurgo Gaspare Tagliacozzi (WEINSTEIN, *op. cit.*, tr. it., pp. 13, 238, nota 4, 245, nota 11; testo ingl., pp. 9, 173,182). Un cenno a casi di trapianti, falliti, del naso in BRUNO, *De magia*, BOM 188; CAMPANELLA, *Senso delle cose*, IV, 10, pp. 265-267, si sofferma a lungo su un episodio analogo, facendo riferimento alla scuola dei medici di Tropea.

Nel corso delle indagini e delle testimonianze emergono le vere ragioni e i retroscena che avevano condotto il ventenne Mariotto, accompagnato da quattro complici, ad aggredire pubblicamente Fabrizio, il quale, come lui, apparteneva all'ordine religioso-militare, istituito nel 1562 da Cosimo I, dei Cavalieri di Santo Stefano. Sposato, padre di tre figli e non estraneo ad altre vicende amorose, Fabrizio – un 'mascalzone latino', una spavalda canaglia nei cui confronti l'autore mostra, se non simpatia, una certa benevola indulgenza – dalla fine dell'anno precedente, dopo un assiduo corteggiamento, era diventato l'amante di Chiara, la convivente del padre di Mariotto. L'*affaire* si era sviluppato con l'invio, da parte del cavaliere, di manierate lettere d'amore (che Chiara a stento era in grado di leggere), e lo scambio di piccoli doni – un anello, un ritratto, un cuoricino d'oro, boccette di profumo –, gelosamente occultati dalla donna. I due avevano trascorso allegramente insieme le feste di Carnevale, ciò che aveva suscitato un violento attacco di gelosia da parte di Lanfredino, che aveva segregata Chiara in casa, impedendole qualsiasi contatto con l'esterno. A conferma del proprio amore, Fabrizio aveva poi dedicato alla sua bella appassionate e pubbliche serenate notturne, il che non poteva non risultare estremamente offensivo per il vecchio Cellesi, carico di acciacchi e di livore. Mariotto si sente costretto a lavare l'affronto arrecato al genitore e a difendere l'onore della potente famiglia nobiliare cui apparteneva, nonostante non avesse nessuna simpatia per la matrigna, e anzi nutrisse il più vivo risentimento nei confronti dei due figli che il padre aveva avuto da lei. La vicenda – ricostruita sulla base del voluminoso incartamento processuale, conservato nell'Archivio di Stato di Pisa – intriga nel profondo l'autore. Al di là del fatto di cronaca e di sangue, su quella via di Pistoia egli assiste a uno scontro di valori e passioni, che descrive con toni simpatetici e fine acume psicologico, a cui però non risulta estranea una sottile vena di malinconia, nel constatare quanto siano effimeri e caduchi sentimenti e passioni che, dopo avere sconvolto la vita, tendono a svanire senza quasi lasciare traccia.

Ma torniamo al compasso di Corfù. L'oscurità del detto assillava e angustiava lo studioso, che si era rivolto ad amici, conoscenti e colleghi per cercare di fare luce su un'espressione che pareva sconosciuta a dizionari e repertori. La caccia al suo significato era diventata ben presto un vero e proprio 'tormentone', al punto che, scherzosamente, un giorno gli avevo suggerito di dare proprio questo titolo al libro, invece di quello, da lui pensato in prima battuta, di *Cavalleria rusticana*, che mi sembrava del tutto inadatto all'ambientazione squisitamente cittadina della vicenda. In una nota del cap. XIII, l'autore ricorda che, dopo avere consultato senza esito un paio di studiosi (in verità l'indagine era stata ben più ampia e capillare), aveva infine trovato una possibile soluzione grazie a un'indicazione del prof. Ottavio Lurati dell'Università di Basilea, autore di un libro sui detti proverbiali italiani.[4] Questi

4. WEINSTEIN, *op. cit.*, tr. it., nota 15 del cap. XIII, pp. 250-251 (testo ingl., nota 21 dello stesso cap., p. 189).

gli aveva comunicato di avere sentito l'espressione 'compasso di Corfù' nel 1988, nei pressi di un pontile veneziano. Essa veniva riferita a un rozzo compasso di legno che offriva misure non affidabili e il professore riteneva che fosse un riflesso del senso di superiorità dei Veneziani nei confronti di cose connesse con Corfù. La spiegazione sembra convincere Weinstein, che ipotizza che i cavalieri di Santo Stefano possano essere venuti a conoscenza di tale detto nel corso dei loro frequenti contatti con Venezia. Problema risolto, dunque. Ma a dire il vero pare di cogliere un'ombra di insoddisfazione in Weinstein, che sembra accettare la spiegazione *faute de mieux*.

La spiegazione avanzata da Lurati merita ogni attenzione, ma, ripensando alla questione, mi piace avanzare una diversa ipotesi. Tempo fa, nel rileggere alcune pagine dell'*Utopia* di Thomas More, qualcosa era risuonato dentro di me. Richiamo brevemente il contesto. Verso la fine della prima parte, si assiste a un vivace scambio di battute fra l'autore e il suo *alter ego* Raffaele Itlodeo, che viene incoraggiato a seguire il consiglio di Platone, quando invitava i filosofi a occuparsi del governo degli stati. Itlodeo si schermisce della sollecitazione, e replica che chi sta al potere non è affatto disposto ad ascoltare buoni consigli; anzi, a suo dire, suggerimenti assennati e onorevoli verrebbero detestati o derisi. Al contrario di quanto crede Platone, potere e filosofia non possono andare d'accordo. Pur condividendo in linea di massima questi punti, More gioca un'ultima carta, distinguendo due generi di filosofia. Accanto a una filosofia accademica e astratta, senz'altro inadeguata a un ruolo politico, ne esiste un'altra, più pratica, che conosce bene il palcoscenico sul quale gli uomini recitano la loro parte, e si sa adeguare con garbo e decoro al copione, senza pretendere di mutarlo radicalmente. Ma Itlodeo respinge anche questa proposta mitigata e di compromesso (il filosofo o dovrebbe adeguarsi alla pazzia dilagante o dire il falso, dal momento che la via media della dissimulazione non risulta praticabile), e con una certa impazienza passa a difendere la ragionevolezza delle istituzioni che egli descrive e propone per gli abitanti di Utopia: le quali non sono poi così stravaganti, o così lontane da ogni consuetudine e da ogni possibilità di attuazione. Ben più difformi dalla pratica risultano gli insegnamenti di Cristo. Ma i predicatori astuti, rendendosi conto del divario incolmabile fra comportamenti umani e legge di Cristo,

> adattarono la sua dottrina ai costumi, quasi fosse un regolo di piombo, per riuscire bene o male a farli combaciare: nel che non vedo cos'abbiano guadagnato, se non la facoltà di compiere il male senza turbamenti di coscienza, che è per l'appunto quello che guadagnerei se diventassi consigliere di un principe.[5]

Con il 'regolo di piombo' Itlodeo si riferiva alla ben nota *regula Lesbia*. Di qui l'affacciarsi di un dubbio e di un sospetto: e se Mariotto avesse commesso un banale lapsus, scambiando due famose isole greche, quella, più familiare, di Corfù e quella di Lesbo? E se il misterioso 'compasso di Corfù'

5. T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, Guida, 1990³, p. 151 e nota 154.

(attestato da una sola testimonianza orale del 1988) fosse invece il 'compasso di Lesbo', la ben più conosciuta *regula Lesbia*?

L'espressione non poteva mancare nell'imponente raccolta di *Adagia* di Erasmo, che, nel registrarla, spiega di che cosa si tratta e ne ricorda l'origine, citando il passo greco dal v libro dell'*Etica a Nicomaco* di Aristotele, seguito dalla traduzione latina.[6] Per risolvere le difficoltà che si presentavano nell'edilizia, quando si aveva a che fare con la misurazione di superficie curve e irregolari delle pietre, gli abitanti dell'isola di Lesbo avevano inventato un ingegnoso strumento, che per essere fatto di piombo risultava malleabile e adatto a tale scopo. Dal significato tecnico originario ben presto l'espressione aveva assunto un significato metaforico, e già Aristotele vi fa riferimento come a un necessario correttivo della legge, che nella sua universalità e rigidità non può comprendere casi particolari, che potrebbero richiedere una maggior flessibilità.[7] Soffermandosi sulla *regula Lesbia*, Erasmo ne mette in luce la sfumatura negativa, sottolineando il rapporto fra *ratio* e *factum*, fra legge e costumi, e ricordando che il detto proverbiale stava ad indicare norme troppo flessibili, che si adeguano ai costumi anziché emendarli alle luce delle leggi, o l'adattarsi del principe ai costumi popolari, mentre è invece lui che dovrebbe costituire per il popolo un modello da imitare:

Lesbia regula dicitur, quoties praepostere non ad rationem factum, sed ratio ad factum accomodatur et cum lex moribus applicatur, non mores ad leges emendantur, aut quoties princeps se populi moribus accomodat, cum contra conveniat plebem ad principis arbitrium vitam instituere, si modo princeps ipse ad honesti regulam ac scopum respiciat.

Una volta sostituita Corfù con Lesbo, le tracce del compasso risultano più visibili: l'espressione percorre diversi contesti fra '500 e '600, e ci limitiamo a ricordarne un paio in Bodin, che cita lo strumento in due celebri passi della *République*. Nel primo, discutendo sull'equità dei magistrati, egli afferma che alcuni ritengono che tale prerogativa

equivalga senz'altro alla mitezza e l'hanno contrapposta al rigore della legge scritta; in realtà l'equità non ha, per sua natura, niente di comune né con il rigore né con la mitezza, e somiglia piuttosto alla regola lesbia, che, essendo di piombo, si piega da un lato altrettanto facilmente che dall'altro.[8]

Il secondo passo, che incontriamo nel cap. VI del l. VI, dedicato alla *Giustizia commutativa*, è ancora più esplicito e contrappone l'adattabilità della regola Lesbia alla rigida fermezza del regolo di Policleto:

6. *Adagiorum chilias prima*, in *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, ord. secundi t. primus, pars prior, edd. M. L. van Poll-van de Lisdonk, N. Mann Phillips, Chr. Robinson, Amsterdam et all., 1993, n. 493, pp. 563-564.

7. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, v, 10, 1137b.

8. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, 3 voll., Torino, UTET, 1964-, II, 1988, p. 206.

Come il regolo di Policleto era così diritto e così fermo da non potersi piegare da alcuna parte e tutti gli architetti foggiavano le loro regole sotto tale modello e secondo tale rigidità, così è la forma del governo popolare [...] Al contrario, il governo aristocratico, che procede secondo proporzione geometrica, è simile alla regola lesbia, ch'era di piombo, cosicché piegandola e accomodandola a tutte le direzioni si può salvare la pietra, mentre gli altri adattavano la pietra alla regola. Così si diceva che occorreva adattare la legge al giudizio. Ma così com'è impossibile che la regola mantenga il suo nome se essa resta contorta, come la regola lesbia, così non può essere che la legge resti legge se con essa si giuoca come se fosse di cera, e colui che deve obbedienza alle leggi ne è invece padrone.[9]

A tale contrapposizione Bodin faceva seguire l'auspicio che, per evitare la fermezza immutabile del regolo di Policleto e la varietà e l'incertezza di quello di Lesbo, si forgiasse un terzo tipo di regolo, che non fosse rigido al punto da non potersi piegare dolcemente quando ce ne fosse stato bisogno, per poi subito raddrizzarsi; il che si può conseguire seguendo la giustizia armonica, che riunisce in sé quattro punti: la legge, l'equità, l'esecuzione della legge e il dovere del magistrato.[10]

Fra i molteplici riferimenti alla 'regola Lesbia' possiamo ricordare anche quello di Gabriel Naudé nelle *Considérations politiques sur les coups d'État*: nel capitolo quinto, dedicato alle prerogative dei ministri atti a mettere a segno i 'colpi di stato', si sofferma sulle tre virtù che essi devono possedere, la forza, la giustizia e la prudenza, e quando viene a trattare della seconda afferma che, poiché l'autentica giustizia «naturelle, universelle, noble et philosophique», che risulti conforme alle leggi di Dio e della natura, risulta «quelquesfois hors d'usage et incommode dans la pratique du monde», spesso si dovrà fare ricorso a quella artificiale e politica, duttile e adattabile alla varie situazioni come la regola Lesbia:

Il faudra bien souvent se servir de l'artificielle, particulière, politique, faite et rapportée au besoin et à la necessité des polices et États, puisqu'elle est assez lâche et assez molle pour s'accomoder comme la règle lesbienne à la faiblesse humaine et populaire, et aux divers temps, personnes, affaires et accidents.[11]

Naturalmente Mariotto Cellesi ignorava ogni dotto riferimento. Ma rie-

9. Ivi, III, 1997, pp. 569-70. Cfr. le note 26 e 27 di Diego Quaglioni, con puntuali riferimenti alle fonti per entrambi gli strumenti.

10. Alla voce *lesbia* S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, VIII, Torino, 1973, p. 965, dopo avere fornito la definizione dello strumento («antica squadra di piombo che, secondo Aristotele, era usata nell'isola di Lesbo») cita un passo di A. M. SALVINI (1653-1729), *Discorsi Accademici*, Napoli 1786, 6 voll., I, p. 213: «A guisa di quella squadra di piombo d'Aristotile addomandata lesbia, la quale alle cose da misurarsi s'accomoda, e non isforza quelle alla sua misura».

11. G. NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'État*, précedé de L. MARIN, *Pour une théorie baroque de l'action politique*, éd. F. Marin et M.-O. Perulli, Paris, Le Editions de Paris, 1988, V, pp. 163-164.

cheggiando un'espressione diffusa anche fra la gente comune, nel sostenere il codice d'onore di un cavaliere alieno da qualsiasi tipo di compromesso, riaffermava l'integrità e la fermezza della propria persona, prendendo le distanze e respingendo con disdegno l'uso di uno strumento troppo malleabile e infido. L'atteggiamento era chiaro e nobile – e poco importa se, forse, i nomi di due isole greche si sono confusi nella sua mente.

GUIDO GIGLIONI

MUSICUS PUER. A NOTE ON CARDANO'S HOUSEHOLD AND THE DANGERS OF MUSIC*

CARDANO's censure of any form of same-sex love, homoeroticism, or Socratic love is unambiguously clear. In his condemnation he does not spare forms of male friendship and intimacy. And yet, for all his reproofs he did not escape being the constant target of innuendo and accusation. At least, this is what Cardano himself tells us. As he recalls in his autobiography, bad rumors always circulated about the number of boys he used to have in his house. «To those upbraiding me because I brought up so many boys I replied: *My deserts in this are double: I do good, and hear evil of it*».[1] In *Proxeneta*, in dealing with possible ways of eradicating slanders spread among the populace, Cardano suggests the use of many and powerful friends, a honest lifestyle, and the display of «opposite ways of life». The example given is significant: «if they charge you with being involved with boys (*si de pueris te accusant*), have women in your house».[2] In the same work, Cardano characterizes the accusation of sleeping with boys (*concubitus puerorum*) as an extremely serious charge, as serious as the crime of heresy. Both accusations «do not rely on clear evidence» and «no help comes from the fact that one is innocent». Therefore, «it is better to hope in good luck and not to fall in some suspicion, for things can be so evil and deadly that even the thought of it seems to destroy and pollute a man's life: as if someone could bring himself to believe that he can think erroneously of God».[3] In the course of a trial, Cardano suggests to react with promptitude and nonchalance to the interrogation. Apparently, a friend of his, charged with having corrupted a boy, did not follow his advice. When they asked him when was the last time he had gone to bed with a woman, his friend unfortunately answered by saying that he had stopped four years before. In doing so he confirmed the alleged suspicions of pederasty,[4] something

* I would like to thank Colin Homiski for his help and lively discussions.

1. G. CARDANO, *De propria vita*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1663, I, p. 48b; *The book of my life*, transl. by Jean Stoner, New York, New York Review Books, 2002, p. 230.

2. *Proxeneta*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 454a.

3. Ivi, p. 454b. It is worth remembering that at the time in the German-speaking areas of Europe, "heresy" (*Ketzerei*), "heretic" or "to commit heresy" were expressions frequently used in the urban records of same-sex sexual contacts. See H. PUFF, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland 1400-1600*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003.

4. *Proxeneta*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 458b.

Cardano knew very well. In *De utilitate*, he recalls his behaviour in the ten years of impotence between ages twenty-one and thirty when he started to avoid intercourse with women to escape the embarrassment of his disappointing performances. This had the unintended consequence of starting so many rumors and suspicions that «the very misfortune I was trying to escape turned into bad repute and an indication of even greater turpitude».[5]

To better understand the nature of these rumors, we have two long accounts dealing with a mixture of infamous accusations, portentous events, and paranoid persecutions – a classic of Cardano's storytelling – recounted in two different versions, one in *De propria vita* and the other in *Paralipomena*. The events happened in the hot summer of 1562, just before Cardano was about to move to Bologna, at a time when «all his affairs and his situation as a whole were confused».[6] In *De propria vita*, the events are staged like a tragicomedy in three acts and with three main villains: Giulio Delfino, in the role of «the Wolf», Cardano's unnamed *concursor* at the university of Pavia, as «the Fox», and Francesco Fioravanti, another professor at the university, as «the Sheep».[7] «In the course of my teaching at Pavia», he writes in *De propria vita*, «I was used to reading at home. At that time I had in the house a woman who rendered irregular service, the youth Ercole Visconti, two young boys,[8] and a man servant, I think. One of the boys was an amanuensis and a musician; the other, a foot-page». According to Cardano's reconstruction of the events, his ever-plotting rivals at the university of Pavia were planning to murder him in an extreme attempt to get rid of their enemy after previous efforts had been in vain. The «deadly scheme» was supposed to be set into motion by a letter they said had been written by Cardano's son-in-law. In it, Cardano's moral integrity was being questioned with serious allegations. At this critical juncture, Fioravanti, who, according to Cardano, was part of the plan set up to frame him, took center stage. He wrote a letter in which he complained about Cardano's lifestyle, saying that «the rumor was being circulated everywhere that I was using my boys for immoral purposes; and that not satisfied with one, I had added another to my household – a state of affairs absolutely unprecedented». The letter ended with the warning that «houses of certain citizens where these infamies were being committed were to be publicly designated». Cardano successfully foiled the plot in this instance.

5. *De utilitate*, in *Opera omnia*, cit., II, p. 77a. For other places where Cardano speaks about his impotence, see *De propria vita*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 51b; *De utilitate*, in *Opera omnia*, cit., II, pp. 76b, 113b; *Liber XII. geniturarum*, in *Opera omnia*, cit., V, p. 517a.

6. *Paralipomena*, in *Opera omnia*, cit., X, p. 459b. Ivi, p. 460b: «nulla aestas fervidior aut aridior memoria nostra alia fuerat».

7. On the tendency to mistake Francesco Fioravanti with the much more famous Leonardo Fioravanti, see P. Camporesi, *Camminare il mondo. Vita e avventure di Leonardo Fioravanti medico del Cinquecento*, Milan, Garzanti, 1997, p. 61.

8. We know the name of one of the two young boys, the foot-page, from the account in *Paralipomena*: Giacomo Antonio Scacabarozzi, of age fifteen.

Having failed to discredit him as «the monstruous spouse of all young boys», the «Fox» and the «Wolf» tried again. This time they went to great length to make him a member of the *Accademia degli Affidati* at Pavia (an offer which, in Cardano's eyes, was simply another sleight of hand to ambush him). Again, Cardano was able to survive the alleged assassination attempt. The third act started again with Fioravanti, the «Sheep», asking Cardano whether he would allow «the two boy musicians» to sing in the celebration of a new mass. Since the boys were also in charge of tasting food and drink before they were served (*praegustotores*), Cardano got wind of a poisoning plot orchestrated by his enemies with the collaboration of his maid-servant. Cardano's fears were confirmed two weeks later when the plotters came to ask permission for the two boys to take part in a comedy leaving him without his poison testers.[9] Putting aside the question of whether the alleged murder attempts were real or fits of paranoia, what seems certain is Cardano's insistence on the contended boys and the use of them as tools of pressure and defamation. In addition to confirming Cardano's paranoid tendencies, the remarkably garbled story emphasizes the fears of a man constantly threatened with public exposure.

According to the account in *Paralipomena*, during exactly the same period of time, a series of extraordinary events occurred in his house, involving a lost and then miraculously found ring and flames that spontaneously lit up by themselves. Cardano promptly interpreted all these unusual phenomena as bad omens. As a result, he decided to spend the following days at home without going out. But then he got news that his little nephew had fallen seriously ill and he was forced to go to Milan to treat him. This was the beginning of another series of accidents and mishaps: first a bad toothache, then a spread of St. Anthony's fire on his face, and finally a fit of gout. No sooner had he thought that his tribulations might have finally appeased «raging Fortune» than his «renown and honor», not to say his «life», were again in serious danger. «I was looking for a young musician to assuage so many misfortunes», writes Cardano, «and actually I found a good one. His father permitted him to join my household. The next day, though, the father came back to me to complain about what he had heard, namely, that I had welcomed his son because of sex and, having invented an excuse, was determined to take him away from me».[10] As usual Cardano seems to be able to extricate himself from the predicament, but the episode is unquestionably another piece of shady business involving young musicians which contributed to rouse suspicions around his household.

Cardano often recognized his own «foolishness» in keeping domestics whom he knew «to be utterly useless», «a cause for shame» or who even attempted to kill him for money.[11] Chapter 39 in *Proxeneta* starts with the

9. *De propria vita*, in *Opera omnia*, cit., I, pp. 20-21; *The book of my life*, cit., pp. 96-103.
10. *Paralipomena*, in *Opera omnia*, cit., X, p. 460b.
11. *De propria vita*, in *Opera omnia*, cit., I, pp. 11, 21; *The book of my life*, cit., pp. 49, 104.

striking statement that, in order to «keep young boys and adolescents as servants, you must make them submissive to you». As he suggests, the means to achieve this are, in the tradition of Socratic love, the passion for wisdom and the study of music, or, in a less noble way, «games, hunting, money or girls». More specifically, with respect to young boys, since they tend to run away if they are beaten or seduced, the master has to anticipate their movements and try to keep them in his service by promising gifts and favors. In extreme cases, he can resort to threats or even corporal punishment. But the important thing is always that one's actions must be discreet and cautious in order not to damage one's reputation.[12] In chapter 73, he explains that it is better to have young boys as servants than men or women because adolescents can be easily controlled and manipulated.[13] Furthermore, when one is old and without children, Cardano recommends to adopt a young boy as a son and to educate him in all the liberal arts, such as reading, writing, sculpture, painting, singing, playing musical instruments, and so on.[14] Indeed, while the project sounds very commendable, the outcome was another case of ambiguous love, bordering on mistreatment and abandonment. One of the most interesting stories in which Cardano displays his involvement with young boys is when he decided to "adopt" a young English boy, named William, coming back from his trip to Scotland and England, in 1552. Giovanni Aquilecchia wrote that Cardano took a fancy to the idea of bringing a *puer Anglus* with him back to Italy.[15] However, he soon started to neglect him, until he died of hardships and privations. To assuage his guilt he then wrote a *Dialogus de morte*, in which he remembered William as «lucky Wilhelmina», because this was the way he used to call him «jokingly».[16]

Finally, in a passage from *Proxeneta* all the various elements that we have been examining so far – the unscrupulous and uninhibited behavior of young musicians, the system of family relations, the use of young boys for both service and pleasure – seem to come together in a picture of social and family life written with Cardano's usual realism. The whole passage is worth quoting in full: «The boys from Bologna are beautiful, tasteful and for the most part excellent musicians, so much so that they seem to stand out from the rest of the Italian boys. However, they do not gain the same benefits as many other Italian boys, of much less merit, like the ones from

12. *Proxeneta*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 382b.

13. Ivi, p. 412b.

14. Ivi, pp. 402b-403a.

15. G. AQUILECCHIA, *L'esperienza anglo-scozzese di Cardano e l'Inquisizione*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, ed. by M. Baldi and G. Canziani, Milan, Angeli, 1999, p. 386.

16. *Dialogus de morte*, in *Opera omnia*, cit., I, p. 679a: «O beata Guglielmina (nam scio te adolescentem sincerum et optimum saepe te ita nominare ioci causa consuesse) qui tui nominis gloriae talem nactus est praeconem, qualem aliquando frustra desiderabunt reges».

Milan and Florence, usually get, such as to be appointed heirs by their masters or at least to have some share in their inheritance, or to obtain rich ecclesiastic offices or to be given highly remunerative positions in political administration or in business, or to arrive to a remarkable level of virtue or prestige. These four benefits are the foundations of a great happiness in this life. Therefore, the first cause is the avarice of their parents and teachers, for they usually rent these boys exactly as if they were houses. As a result, the masters, as if the debt were extinguished, believe that they do not owe anything more and that the boys have no claim on anything else. The second cause is the practice of pleasure. Since they learnt from their parents to live in the lap of luxury, they cannot love their masters; indeed, they think their masters should give them more freedom and pleasures of life than the ones provided by their parents. As a consequence, their masters, realising that they are not loved, but that everything is planned in order to gain profit from them, cannot love the boys.[17] The problem, though, is that all this is just a matter of insane love. The third cause is that, because their strength is already exhausted due to their musical studies, the boys are not capable of obtaining any virtuous achievements. Therefore, they cannot get into the master's good graces and keep their close familiarity with him». This picture looks dreary, but it provides a series of strikingly revealing clues on aspects of sixteenth-century Italian social life: the opportunistic behaviour of young male individuals competing with each other for social recognition and financial security, the elusive nature of the relationships both between parents and sons and between masters and servants. Within such a disillusioned world, music seems to contribute to the boys' moral decadence and to truncate their hopes to rise socially or to reach greater achievements in life.

Music could be extremely dangerous at the time, and not just because of the physical ailments caused by singing or the mental illnesses provoked by the intense concentration required by the discipline or because of the allurements of desire. The danger was real because the association with young singers and musicians could lead to legal troubles ranging from imprisonment, being sentenced to triremes, to the capital penalty. We know this from Cardano himself, who in *Theonoston* writes that «Jacob Bonfadius, a man otherwise not in the last place among the erudite, because of copulation with boys (a most vile and sordid thing), was beheaded in prison and publically burned. The French Dominique Phinot, a distinguished musician, was killed in the same way for a very similar folly».[18] The story

17. As Cardano explains in *De utilitate*, «[n]ihil enim infelicius, quam eos, qui te non amant, immodice amare» (*Opera omnia*, cit., II, p. 5).

18. *Theonoston*, in *Opera omnia*, cit., II, p. 354ab; transl. in C. A. MILLER, *Hieronymus Cardanus (1501-1576). Writings on Music*, [Rome], American Institute of Musicology, 1973, p. 211. On Phinot, see C. A. MILLER, *Jerome Cardan on Gombart, Phinot, and Carpentras*, «The Musical Quarterly», LVIII, 1972, p. 416.

of Nicolas Gombert, as is retold by Cardano, has at least a happy ending. «The musician, Gombert», he reports, «was condemned to the triremes for violation of a boy in the service of the emperor»; but then, thanks to both his courage and good fortune, he managed to rescue himself from the sentence by composing those «swan songs» with which «he earned not only his pardon by the Emperor [*Charles V*], patron of all illustrious men, but also received a priest's benefice, so that he spent the remainder of his life in tranquillity». Of course, Cardano does not fail to remark that «Gombert's penalty was not a hard one, for he endured a punishment he deserved».[19]

In *Cardano's Cosmos*, Anthony Grafton has written that Cardano «did not describe in identifiable detail the sexual inclinations that led him to pedophilia and brought him legal penalties».[20] As far as I can gather from the available documents and testimonies, Cardano never had legal problems related to charges of pedophilia. What we know is that he lived dangerously, coping with rumors of sexual depravity and surrounded by young boys, in an age when even whispers could be a reason for trial. What we cannot say with certainty is that he was a pedophile. As for the «legal penalties» he incurred, they seem to be related to theological and metaphysical matters and not same-sex offences. If it is true that there could be some overlapping between heresy and homosexuality, the available documents concerning Cardano's trial in 1570 (especially after the opening of the archives of the Sant'Uffizio in Rome)[21] do not seem to hint at same-sex sexual acts on Cardano's part. As recent investigations in the field of early-modern legal history of same-sex behaviour have showed, innuendoes were part of an inquisitorial strategy heavily based on libel and slander[22]. A similar technique of allusive suggestions and oblique remarks cannot be applied to historical investigation. (And in any case pedophilia does not exhaust the whole range of possible forms of male sociability and homoeroticism addressed by Cardano in his œuvre).

19. *Theonoston*, in *Opera omnia*, cit., II, p. 354b; *De utilitate*, in *Opera omnia*, II, 214b; transl. in MILLER, *Hieronymus Cardanus*, cit., pp. 210-211. See also MILLER, *Jerome Cardan on Gombart, Phinot, and Carpentras*, cit.

20. A. GRAFTON, *Cardano's cosmos. The worlds and works of a Renaissance astrologer*, Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1999, p. 188.

21. See M. VALENTE, *"Correzioni d'autore" e censure dell'opera di Cardano*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, ed. by M. Baldi and G. Canziani, Milan, Angeli, 2003, pp. 437-456 and U. BALDINI, *L'edizione dei documenti relativi a Cardano negli archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 457-515.

22. See M. ROCKE, *Forbidden friendships. Homosexuality and male culture in Renaissance Florence*, Oxford, Oxford University Press, 1996; G. RUGGIERO, *The boundaries of Eros. Sex, crime and sexuality in Renaissance Venice*, Oxford, Oxford University Press, 1985; PUFF, *Sodomy in Reformation Germany and Switzerland*, cit.

Delfina Giovannozzi

METAMORFOSI ANIMALI: TRA *PRAESTIGIUM* E *ARS CATOPTRICA*

Nel settembre 1530 Enrico Cornelio Agrippa pubblicava ad Anversa, per i torchi di Johannes Grapheus, una *De vanitate scientiarum et artium declamatio invectiva*; presso lo stesso stampatore vide la luce – nel 1531 – anche la parziale edizione del *De occulta philosophia* (limitata al libro primo e agli indici e le tavole dei libri secondo e terzo), che precedette la pubblicazione della redazione definitiva del trattato magico, avvenuta a Colonia, per i tipi di Johannes Soter, nel luglio del 1533.[1] Proprio nella sezione del *De vanitate* che contiene la celebre *palinodia* della curiosità giovanile che avrebbe indotto Agrippa a consumare tempo ed energie nelle 'vanità' raccolte nei tre libri «amplo satis volumine» *de occulta philosophia* – ovvero il capitolo dedicato ai prestigi, cioè gli *artificia illusionum*, tramite cui i maghi sarebbero capaci di suscitare fantasmi e sogni, giocando miracoli con inganni da ciarlatani – si incontra un brevissimo accenno alla possibilità di vedere trasformate figure umane in asini, cavalli o altri animali «oculis fascinatis, aut perturbato medio, idque arte naturali».[2] Agrippa si affretta a precisare che si tratta di cosa ben diversa dalle trasformazioni attestate nelle Sacre Scritture e discusse nella sezione dedicata alla magia venefica con il richiamo al re Nabucodonosor – trasformato in bue e dopo sette anni tornato uomo per misericordia di Dio[3] – e in quel contesto associate alle vicende occorse ai magi di Faraone[4] e agli episodi di trasformazione di uomini in lupo narrati da poeti e teologi.[5] Il capitolo dedicato ai prestigi descrive infatti artifici che non prevedono il ricorso alla magia cerimoniale, ma piuttosto l'impiego di strumenti – quali anelli, immagini, specchi – usati con grande perizia manuale da istrioni e giocolieri che per questo si dicono «Cheirosophi, hoc est, manusapientes».[6] La sezione è quindi infarcita di episodi mutuati per la maggior parte dalle *Lectiones* di Ludovico Maria Ricchieri (Celio Rodigino) – una sorta di zibaldone erudito stampato dai torchi degli eredi di Aldo Manuzio, a Venezia, nel 1516 – ed è incentrata su quella

1. Cfr. V. Perrone Compagni, Della vanità delle scienze. *Note di lettura*, *infra*, pp. 127-133.

2. *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium [...] declamatio*, Parisiis, apud Ioannem Petrum, 1531, f. LIX*r*.

3. Cfr. *Dan.* 4, 28-31.

4. Cfr. *Es.* 7, 1-9, 11.

5. Cfr. Plinio, *Naturalis historia*, VIII, 22, 81-82 e Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 17-18; per richiami analoghi vd. inoltre *De occulta philosphia*, I, XLV, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1992, pp. 171-172.

6. *De vanitate*, cit., ff. LVIIIv-LIX*r*.

particula magiae che è l'arte dei prestigi e delle illusioni «quae secundum apparentiam tantum fiunt». Richiamando attraverso Rodigino[7] la definizione dei prestigi attestata nel *De mysteriis* di Giamblico,[8] Agrippa dichiara che il fine di tali artifici «est non facere simpliciter, sed usque ad apparentiam imaginamenta porrigere, quorum mox nullum compareat vestigium».[9]

Va detto, a onor del vero, che Agrippa non fornisce particolari indizi per comprendere quale artificio consenta di operare quella trasformazione – o più semplicemente quella manipolazione dell'immaginativa – per cui in certi casi «*apparent* homines asini vel equi, vel alia animalia». Nelle pagine di Rodigino da cui Agrippa attinge i richiami al prestigiatore Pasete e a Numa Pompilio nonché all'artificio dello specchio di Pitagora (attraverso il quale, esponendo alla luce della Luna piena uno specchio sul quale si è scritto con il sangue un qualunque messaggio, sarebbe possibile leggere sulla superficie dell'astro quanto si è scritto sullo specchio), non si trovano accenni in questo senso. La questione riemerge però – a oltre un secolo di distanza – nella sezione conclusiva dell'*Ars magna* di Athanasius Kircher.[10] Nel capitolo sesto, intitolato *De metamorphosi, seu transformatione catoptrica*,[11] l'eclettico gesuita ricorda come qualcuno dei suoi («non nemo ex familiaribus») gli avesse accennato di aver visto un libro «Ioanni Trithemio adscriptum», nel quale l'autore prometteva la trasformazione dell'uomo «in quodcunque animal». Poiché nessuno era stato in grado di comprendere il senso di quell'affermazione, i più finirono per credere che una tale aspettativa potesse realizzarsi soltanto «artibus diabolicis». Convinto che esistano in natura molte cose ἄπιστα καὶ παραδόξα che possono invece essere portate ad effetto con facilità da quanti sono a conoscenza degli *arcana naturae* e conscio della dubbia fama di Tritemio, al quale si attribuivano «multa impia», Kircher tenta allora una duplice spiegazione della curiosa promessa metamorfica; la prima richiede l'impiego dell'arte catoptrica, la seconda si realizza invece «arcaniore quadam rerum applicatione, qua homo se in aliquod animal conversum putet». Kircher tralascia di spiegare ulteriormente in cosa consista 'l'applicazione più arcana' e si dilunga invece sulla descrizione degli *specula* che costituiscono la macchina capace di garantire un simile risultato.

La metamorfosi I[12] prevede la costruzione di una ruota ottagonale

7. L. C. Rhodiginus, *Lectionum Antiquarum libri xvi*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1516, v, xlii, p. 249.

8. Cfr. iii, 25, 160-161.

9. *De vanitate*, cit., f. lixr.

10. Athanasii Kircheri [...] *Ars magna lucis et umbrae [...]*, Romae, sumptibus Hermanni Scheus, ex typogragraphia Ludovici Grignani, 1646.

11. Ivi, p. 901 sgg.

12. Ivi, p. 902: *Per specula plana machinam catoptricam ita constituere, ut homo speculum intuens loco humani vultus, asini, bovis, cervi, accipitris, aut similium animalium vultus referre videtur.*

collocata all'interno di una grande scatola quadrata senza copertura, sopra la quale sia posto uno *speculum heterodicticum* a inclinazione variabile. Sugli otto lati della ruota sono riprodotte l'immagine del Sole e le teste degli animali, aventi il collo umano e dimensioni proporzionate a quelle dell'uomo. Le metamorfosi sono comandate da una manovella che fa girare la ruota e da una corda passante per una puleggia che orienta l'inclinazione dello specchio in modo che questo rifletta alternativamente la figura dell'osservatore e quella della testa animale riprodotta sulla ruota. L'immagine del Sole, che simboleggia ed evoca la potenza cosmica, dà alla sequenza una forza ancora maggiore, rafforzata, eventualmente, dall'uso di teste scolpite o decorate con occhi di vetro, peli o mascelle mobili che rendono l'idea di un'immagine reale e a tratti terrificante, come assicura l'illuminazione dall'interno delle cavità del cranio della bestia riprodotta. L'osservatore finisce con l'essere molto sconcertato alla vista delle teste di animali che si alternano rapidamente alla propria e si convince facilmente di essere soggetto di una vera e propria metamorfosi animale (FIG. 1).

La stessa macchina catottrica è alla base anche delle metamorfosi II (che fa apparire fantasmi nelle tenebre) e III (basata su un'anamorfosi catottrica

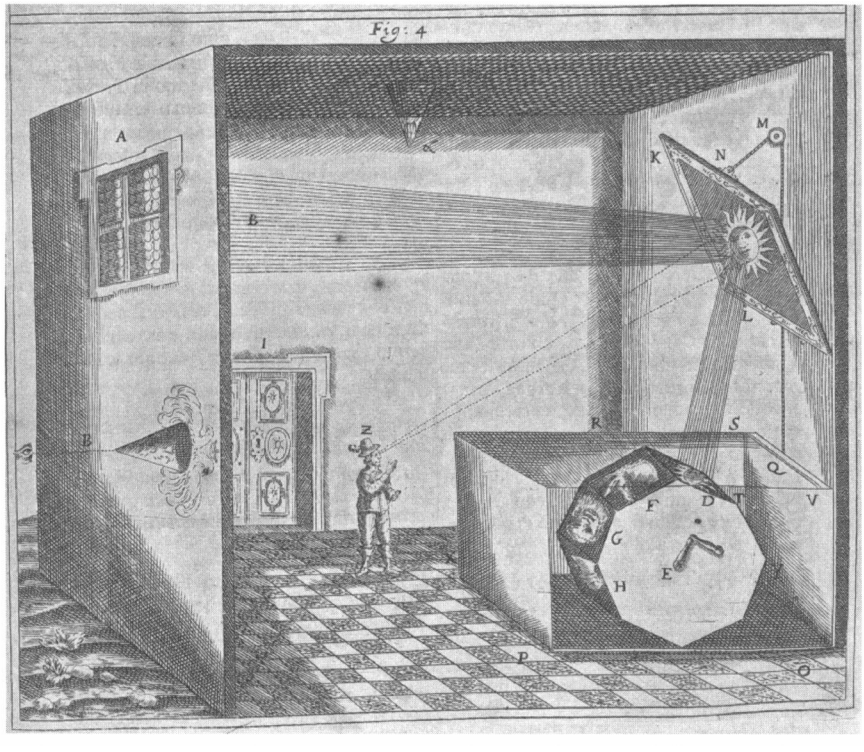


FIG. 1. Macchina catottrica alla base delle metamorfosi I, II, III.

per la quale le figure dilatate vanno a ricomporsi in un cono);[13] nelle metamorfosi V e VI, anziché dalla macchina catottrica, la trasformazione zoomorfa (o teratomorfa) è assicurata dalle deformazioni ottiche degli specchi a sezione ellittica o a sbalzi che, anziché sostituire alla figura umana quella animale, la suscitano dal volto stesso dell'uomo, facendo emergere ora i tratti del cervo, della gru, dell'asino, ora quelli del satiro e del drago, svelando il polimorfismo della natura umana attraverso un'operazione di magia 'speculare'. Un foglio di selenite applicato su una superficie di sezione ellittica produce gli stessi effetti dello specchio avente quella forma, mostrando figure di mostri sdentati come quelli che si possono incontrare – assicura Kircher – sulle spiagge della Sassonia. Stando a quanto dichiara l'autore, non esisterebbero animali e mostri sotto le cui sembianze non ci si possa vedere fissando lo sguardo sugli specchi a sbalzi, noti come «sorcières», guardando 'direttamente' nei quali si vedrà il proprio volto mutato in testa di gru e il collo allungarsi in modo smisurato; guardando questi specchi 'obliquamente', dall'immagine della propria fronte rovesciata sembrerà scaturire un getto d'acqua, una roccia o il un corno di rinoceronte. Per ammirarsi sotto le sembianze di un satiro rugoso e orribile, naturalmente equipaggiato di corna, basterà fissare lo sguardo in uno specchio ondulato a due sbalzi; mentre in uno specchio con rilievi ramificati, sarà facile vedersi con la faccia di un cervo. Il doppio specchio cilindrico a S della metamorfosi VIII trasforma il volto umano in testa di cavallo e alternando le riflessioni della parte concava e convessa rende tutte le forme inafferrabili, analogamente a Proteo, la divinità marina dotata del dono della profezia e capace di trasformarsi all'infinito. Ideato già da Erone d'Alessandria[14] esso rappresenta l'archetipo degli strumenti metamorfici sviluppatisi parallelamente ai *machinamenta* teatrali e derivati in gran parte dalla stessa fonte;[15] denominato *Moron* nella versione dello pseudo-Tolomeo (*De speculis*, Venezia, 1518), questo specchio ha la capacità di riprodurre persone con la testa all'ingiù, come in una rappresentazione degli antipodi. Giambattista Della Porta nella *Magia naturalis* ne aveva fornito una descrizione dettagliata, indicando anche come costruirlo, e per potenziare le sue capacità deformanti aveva proposto di combinarlo con l'altro specchio di Erone, quello teatrale.[16] Il gesuita Gaspar Schott[17] – discepolo e amico di Kircher – ne paragonava le proprietà a quelle degli specchi collocati nel tempio di Smirne e già ricordati da Plinio come capaci di suscitare immagini mostruose («specula monstrifica»).[18]

13. Cfr. i punti B, α, R nella fig.

14. cfr. *Mechanica et catoptrica*, prop. XI e XIII.

15. Per lo specchio teatrale cfr. ivi, prop. XIV e XVII.

16. Cfr. *Magiae naturalis libri XX*, Neapoli, apud Oratium Salvianum, 1589, p. 269; lo specchio a S di Erone vi viene chiamato *Mokgon*.

17. Cfr. *Magiae universalis naturae et artis [...] pars quarta*, Bambergae, sumptibus Joh. Martini Schönwetteri, 1677, p. 362.

18. Cfr. *Naturalis historia*, XXXIII, 45, 129.

Illusione, meraviglia, inganno ma al tempo stesso straordinaria capacità di fare luce sull'essenza proteiforme della natura umana, l'incostanza del destino, l'inafferrabilità delle cose; sembra essere questo – ancora sullo scorcio del Seicento – il programma conoscitivo affidato alla natura ancipite dello specchio.

MIGUEL A. GRANADA

APUNTES SOBRE BRUNO Y BOECIO

TODOS los lectores y estudiosos de Bruno conocen el pasaje de *La cena de le Ceneri* en el que Bruno apela al *Vendemmiatore* de Luigi Tansillo para justificar el discurso sobre sí mismo e incluso el elogio que va a tejer a continuación: «per fuggir biasmo o per giovar altrui» son las dos razones por las que «qualche volta par che si convegna» el hablar de uno mismo.[1]

La fuente de Tansillo era, a su vez, el primer tratado del *Convivio* de Dante (trat. I, cap. II) y en un artículo publicado en *Bruniana & Campanelliana* hemos argumentado a favor del probable conocimiento por parte de Bruno de la fuente dantesca, que señalaba como ejemplos de una y otra actitud a Boecio (*De consolatione Philosophiae*) y a san Agustín (*Confesiones*).[2] Es evidente que Bruno se identifica con el antecedente de san Agustín («per ragionare di sé, grandissima utilità ne segue altrui per via di dottrina», había dicho Dante), como muestra el hecho de que el elogio del Nolano es una exposición del enorme beneficio que aporta a la humanidad «per caggionar effetti al tutto contrarii» a los del ciclo aristotélico-cristiano. Pero de esta manera Bruno seguía el ejemplo agustiniano para relatar un itinerario personal a la verdad que iba en dirección opuesta al itinerario agustiniano: el de una 'salus' a través de la Filosofía donde la relación con el cristianismo era de independencia y a la vez de polémica.

La alternativa boeciana («quando senza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare [...] e questa necesitate mosse Boezio [...] acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto», en palabras de Dante) no es contemplada por Bruno. Y sin embargo, la 'infamia', 'il pericolo' 'l'essilio' sufridos por Boecio son un dato también de la biografía de Bruno. En diferentes pasajes biográficos de su obra Bruno alude a todo ello, afirmando su inocencia, como había hecho Boecio en *De consolatione Philosophiae*. Baste con mencionar únicamente el pasaje del *Spaccio* en que a través de 'Solicitud' Bruno reivindica con orgullo el propio pasado, dejando constancia de la 'envidia' ajena y de los frutos 'gloriosos' del injusto 'exilio';[3] y también aquel otro posterior de la *Oratio valedictoria* en que Bruno conecta la búsqueda de la Sabiduría – por tanto la empresa filosófica – con todos esos

1. *Cena*, BOEUC II 42.

2. M. A. GRANADA, *"Per fuggir biasmo o per giovar altrui". El elogio del Nolano en* La cena de le Ceneri *y una posible polémica con san Agustín y Dante*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, pp. 353-373.

3. *Spaccio*, BOEUC V 311.

'trabajos' y proclama que «exulando didici [...] in angusto exilio [inveni] patriam amplissimam».[4]

A pesar de este paralelismo, no hay sin embargo una presencia explícita de Boecio en la obra de Bruno. Parece que sólo es mencionado una sola vez: "Boetius sutor", en el sistema de memoria de las cinco ruedas del *De umbris idearum*, en la serie de los inventores que Bruno toma de la obra de Polidoro Virgilio *De rerum inventoribus*.[5] Sin embargo hay una presencia tácita de Boecio y concretamente del *De consolatione Philosophiae* en lugares importantes de la obra bruniana. Se trata de motivos conceptuales asociados a fórmulas verbales famosas e incluso proverbiales, que se habían incorporado desde hacía siglos al acervo cultural y filosófico de la cristiandad y que, por tanto, se habían convertido en *authoritates* que circulaban por doquier, citadas por los maestros medievales. Esto significa que la presencia en Bruno no implica necesariamente una lectura y un conocimiento directos de la obra de Boecio, incluso del remoto origen boeciano de esas *authoritates*, pues Bruno ha podido tomarlas de la tradición indirecta. No obstante, un examen de esta presencia puede revelar – nos parece – motivos de gran interés.

El primero de los pasajes boecianos aparece en *De l' infinito*, al final del diálogo primero. El contexto es muy importante: Bruno está demostrando la necesidad de que el universo sea infinito «per l'attiva potenza de l'efficiente»[6] y despliega al respecto una argumentación basada en el principio de plenitud, a partir del *Timeo* platónico, y en el rechazo consiguiente de la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios, aunque estos términos no sean nunca nombrados explícitamente.[7] El hecho de que el movimiento impreso por Dios al mundo (el movimiento diario del *primum mobile*) tenga una intensidad finita parece representar una dificultad para la tesis bruniana de que la potencia infinita divina actúa siempre infinitamente y abogar por una autolimitación voluntaria de la

4. *Oratio valedictoria*, BOL I,I 22. Véase también M. A. GRANADA, *La reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, cap. I.

5. *De umbris*, BUI 134. Cf. C. LEFONS, *Indice dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli nelle opere latine di Giordano Bruno*, Firenze, Olschki, 1998, *ad ind.*

6. BOEUC IV 17.

7. *Ibi*, pp. 83 ss. Para la interpretación de estas páginas y su conexión con otros lugares de la obra de Bruno, especialmente *De la causa* y *De immenso*, permítasenos remitir a M. A. GRANADA, *Il rifiuto della distinzione fra 'potentia absoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno*, «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, pp. 495-532; *Palingenio, Patrizzi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción potentia absoluta/ordinata Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo*, en *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada, Y. C. Zarka, Milano, Angeli, 2000, pp. 105-134; *"Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo". La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio*, en *Letture bruniane I-II del Lessico Intellettuale Europeo 1996.1997*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002, pp. 151-188.

potencia divina al efecto de un movimiento del mundo de velocidad finita, autolimitación que podría repetirse perfectamente en el caso de la extensión del universo y de la cantidad de los mundos. Dios se habría limitado, por tanto, a un único mundo finito movido circularmente con velicidad finita.

La respuesta bruniana se mueve a dos niveles: no tan sólo hace saltar el problema atribuyendo el presunto movimiento diario del universo a una apariencia causada por el movimiento real de la tierra, por lo que el universo inmóvil puede ser infinito; además, asume el problema metafísico y plantea que la acción motriz divina es, ciertamente, infinita también desde el punto de vista intensivo y por tanto el universo se mueve con una velocidad infinita y por consiguiente *in instanti*, lo que quiere decir que ese movimiento coincide con el reposo. Evidentemente, tenemos aquí la adopción y el desarrollo en clave antiaristotélica y copernicana de la doctrina cusaniana de la *coincidentia oppositorum* en el infinito (como se pondrá de manifiesto en *De la causa* y en *De gli eroici furori*), pero también la adopción de una *auctoritas* de Boecio para establecer una doctrina cosmológica en las antípodas del universo platónico-aristotélico boeciano: «tanto che il primo principio non è quello che muove; ma *quieto et immobile dà il posser muoversi* [...] . Ecco dumque come possiamo dire Dio muovere il tutto; e come doviamo intendere che *dà il muoversi al tutto* che si muove».[8] Si no estamos equivocados, no se ha señalado hasta ahora que Bruno adopta aquí un famoso verso del no menos famoso metro 9 del tercer libro del *De consolatione Philosophiae* boeciano. Ese famoso himno a la divinidad, construido a la manera de Proclo a partir del *Timeo* y del comentario de Proclo al mismo, que comienza diciendo «O qui perpetua mundum ratione gubernas», decía en el verso tercero: «stabilisque manens das cuncta moveri», frase que había pasado al florilegio medieval de las *Auctoritates Aristotelis* y que podía, por tanto, ser conocida de Bruno al margen de la obra de Boecio e incluso al margen del mismo Boecio.[9] En Bruno, además, la referencia boeciana se aplica en un contexto que traduce la concepción boeciana de la trascendencia de la divinidad a una concepción inmanente.

Un segundo eco boeciano – ciertamente más débil o más bien un eco que no remite exclusivamente a Boecio, sino que puede tener otras fuentes en la tradición filosófica – lo hallamos en esa máxima de la sabiduría proclamada en el manifiesto filosófico que cierra la epístola proemial al *De l'infinito*, según la cual en virtud de la filosofía descubierta por Bruno el sabio se encuentra en la disposición de «non più temere che sperare del futuro».[10] En estrecha relación con ello *De gli eroici furori* afirman que el sa-

8. BOEUC V 101, 105.

9. Véase J. HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1974, p. 290, auct. 47: «ire iubes stabilisque manens, das cuncta moveri».

10. BOEUC IV 41.

piente «non si dismette, né si gonfia di spirito».[11] En ambos casos el contexto deja claro que tal sabiduría es consecuencia de la penetración intelectual de la unidad de la sustancia y de la *vicissitudine* incesante de sus modos. En el *De consolatione Philosophiae* es el recuerdo de la enseñanza de la Filosofía lo que permite a un Boecio descompuesto por los golpes de la fortuna sobreponerse a ellos: «Nec speres aliquid nec extimescas»,[12] «gaudia pelle,/ pelle timorem/ spemque fugato»[13] recuerda la dama Filosofía de acuerdo con la enseñanza de los estoicos.

En el tercer ejemplo volvemos, sin embargo, a una cita o evocación directa y literal del texto boeciano. En *De gli eroici furori*, en el curso del comentario del emblema 'Circuit', que retoma, a través del símil del sol, el tema del movimiento intensivamente infinito de la divinidad y del universo infinito que ella produce necesariamente (coincidente con el reposo, como indica Bruno con pasajes y referencias bíblicas tomadas del *De possest* del Cusano),[14] Bruno recuerda que el 'sol' del que está hablando es en realidad la divinidad a través de la cita de la definición boeciana de la eternidad divina: «per essere [il suo sole] la eternità istessa e consecuentemente una possessione insieme tutta e compita». No hay duda, aunque no se ha señalado – si no estamos equivocados – con anterioridad a la edición de Les Belles Lettres, de que Bruno está traduciendo *De consolatione Philosophiae*, V, 6, prosa: «Aeternitas est interminabilis vita tota simul ac perfecta possessio». De nuevo en este caso se trata de una fórmula que pasó a las recopilaciones de *Auctoritates*.[15] Ahora bien, dado que se trata de una fórmula ampliamente citada por los maestros escolásticos (por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. 10, art. 1), podría ocurrir de nuevo que Bruno tomara la fórmula sencillamente de la tradición indirecta, sin conocer su procedencia de Boecio – aunque no lo estimamos muy probable – o que al menos no conociera directamente el *De consolatione*, lo cual es ciertamente posible.

Si Bruno había pretendido hacer en *La cena* y en el conjunto de su obra italiana lo que san Agustín en las *Confesiones* – «giovar altrui» –, si bien procediendo en sentido opuesto al santo, pues pretendía volver a la Filosofía como vía de conocimiento y unión con la divinidad frente al cristianismo, quizá tenía en este objetivo algo en común con el Boecio de *De consolatione Philosophiae*, con quien parecía no haber conectado en cuanto a la razón y motivo para hablar de sí y alabarse. Si Bruno considera que la Filosofía (encarnada en la suya) «contenta il spirto, magnifica l'intelletto, e riduce

11. BOEUC VII 101.

12. *De consolatione Philosophiae*, I, metro 4, v.13.

13. *Ibi*, I, metro 7, vv. 25-27.

14. BOEUC VII 233-235.

15. Véase HAMESSE, *op. cit.*, p. 293, nº 86: «Aeternitas est interminabilis vita tota simul ac perfecta possessio».

l'uomo alla vera beatitudine, che può aver come uomo»,[16] quizá Boecio proclama tácitamente en el *De consolatione Philosophiae* la misma convicción: que la Filosofía salva y une con el Bien supremo independientemente de Cristo y de la religión cristiana.

Ya en el siglo IX Bovo de Corvay había expresado su perplejidad frente al contraste entre los opúsculos teológicos de Boecio, en los que había defendido e interpretado el sentido de la Trinidad y de la encarnación del Verbo, y el *De consolatione Philosophiae*, donde Boecio, enfrentado al trance último de la muerte, no se acuerda de Cristo ni de la enseñanza de la Iglesia, «sed tantum philosophorum et maxime Platonicorum dogmata legentibus aperire voluisse».[17] Por ello pensaba que en esta obra «quaedam catholicae fidei contraria repperiri». En esto último muy probablemente el perplejo lector del siglo IX exageraba, al menos desde la concepción que probablemente Boecio tenía de las cosas. Bovo de Corvay estaba convencido de que fuera de la Iglesia y de su enseñanza, al margen de Cristo y sin la proclamación de la fe en la redención por él operada, no hay salvación. Pero quizá no era ésta la convicción de Boecio, quien – sin contradicción con la profesión religiosa cristiana, a la elucidación lógica de cuyos dogmas centrales había contribuído con sus opúsculos teológicos, destinados a una circulación puramente privada, igual que Bruno pensaba que debía ocurrir con delicadas cuestiones teológicas «per non infettare tanti popoli facendoli devenir più barbari e scelerati che non erano prima»[18] – en el momento final había probablemente decidido proclamar abiertamente por escrito (aunque seguramente no con la intención de que su escritura se *divulgara* abiertamente, igual que Bruno dirigía su proclamación filosófica a los «pochi, buoni e sapienti»[19]) su convicción de que la Filosofía, el conocimiento racional e intelectual del hombre, permite a los pocos individuos que son capaces de llevarlo a la perfección, la unión con la divinidad, la felicidad y el consuelo pleno.

El *De consolatione Philosophiae* parece proclamar esta convicción o fe filosófica y hablar, con un silencio elocuente frente a la religión cristiana, de su suficiencia e independencia. Así Boecio parece seguir la falange de los filó-

16. *De l'infinito*, BOEUC IV 41. Véase también M. A. GRANADA, *La perfección del hombre y la Filosofía*, en IDEM, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, pp. 297-329.

17. P. COURCELLE, *La "Consolation de la philosophie" dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, De Boccard, 1967, p. 292.

18. *De l' infinito*, BOEUC V, p. 93. Sobre el esoterismo de los tratados teológicos véase *De trinitate*, dedicatoria a Símaco («raris id est vobis tantum conloquor», «ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo, ut haec mihi tantum vobisque [...] conloquantur»); *Quomodo substantiae*, dedicatoria («obscuritatibus [...], quae cum sint arcani fida custodia [...] cum his solis qui digni sunt conloquuntur»), *Contra Eutychen et Nestorium*, dedicatoria («mando litteris quae coram loquenda servaveram»).

19. *Furori*, BOEUC VII 45.

sofos que admira (Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, Proclo) y reivindicar – como hará Bruno un milenio después – la Filosofía como perfección del hombre.[20] En Boecio está presente esta dimensión de la Filosofía como 'religion della mente' o 'religio animi' de que hablará Bruno,[21] junto con la convicción de que – tal como dirá John Toland en su *Clidophorus* – «todos los sabios son de la misma religión».[22]

20. En Boecio, ciertamente, no hallamos la polémica anticristiana y la valoración negativa de Cristo, como tampoco las afirmaciones despectivas ante «el cadáver circunciso» (*De immenso*, BOL I, II 316).

21. *Spaccio*, BOEUC V 431 (cita del Lamento del *Asclepius*) y *De immenso*, BOL I, II 316 respectivamente.

22. J. TOLAND, *Clidophorus*, trad. francesa de Tristan Dagron, Allia, Paris, 2002, p. 82: «tous les sages sont de la même religion». Pensamos que esta lectura de la intención del *De consolatione Philosophiae* está de acuerdo con la interpretación de autores tan eminentes como Pierre Courcelle (*Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, pp. 278-304) y HENRY CHADWICK, *Boezio, la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, trad. italiana, Bologna, Il Mulino, 1986, cap. IV y V, especialmente pp. 310-317. Por desgracia, no hemos podido acceder a los trabajos y ediciones de L. Obertello. El lector tendrá presente, por otra parte, que todo cuanto hemos dicho, ha sido a título hipotético y que estamos abiertos a toda enmienda necesaria a los yerros en que hayamos podido incurrir en esta breve nota.

MICHEL-PIERRE LERNER

UN RECUEIL D'ŒUVRES DE CAMPANELLA DANS LA BIBLIOTHÈQUE DE PEIRESC

J'AI pu prendre connaissance, en octobre 2004,* d'un volume composé de plusieurs œuvres de Tommaso Campanella ayant appartenu à Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), et dont la trace s'était perdue depuis la fin du XVII^e siècle.[1]

Les quatre textes latins de Campanella réunis dans ce volume – tous publiés en Allemagne par Tobias Adami (1581-1643), l'ami luthérien de Campanella – sont, dans l'ordre, les suivants:

- *Realis philosophiae epilogisticae, partes quatuor..., a Thobia Adami nunc primum editae*, Francofurti, Impensis Godefridi Tampachii, Anno M. DC. XXIII.
- *De sensu rerum et magia, libri quatuor,...Tobias Adami recensuit, et nunc primum evulgavit*, Francofurti, Apud Egenolphum Emmelium, Impensis Godefridi Tampachij, Anno M. DC. XX.
- *Prodromus philosophiae instaurandae,... cum praefatione ad philosophos Germaniae*, Francofurti, Excudebat Ioannes Bringerus. Sumptibus Godefridi Tampachii, M. DC. XVII.
- *Apologia pro Galileo, mathematico florentino*, Francofurti, Impensis Godefridi Tampachii, Typis Erasmi Kempfferi, Anno M. DC. XXII.

Peiresc a confié à Simon Corberan,[2] un de ses relieurs attitrés, le soin de relier ensemble les quatre œuvres de Campanella dans un maroquin rouge

*Je remercie le collectionneur qui m'a permis de consulter ce volume, et pour les photos qu'il m'a autorisé à reproduire.

1. Sur les rapports entre Campanella et Peiresc, voir C. RIZZA, *Peiresc e l'Italia*, Torino, 1965, pp. 239-273; voir aussi M.-P. LERNER, *Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 47-67.

2. Sur S. Corberan (dates de naissance et de mort inconnues), voir P. HUMBERT, *Un relieur astronome*, dans *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à Joseph Vianey*, Paris, 1934 (réimp. Genève, Slatkine, 1973), pp. 209-214. Peiresc, dont la vue avait baissé, a recouru à partir de 1631 aux services de son relieur en tant qu'aide astronome pour ses observations célestes. Gassendi a également bénéficié du concours de Corberan lors de son séjour à Aix-en-Provence en 1634 – ville où il se trouvait avec Peiresc pour accueillir Campanella en novembre 1634. Sur la correspondance de caractère astronomique échangée entre Gassendi et Peiresc entre 1629 et 1633, notamment touchant la question des taches solaires, voir L. GUERRINI, *Nel dedalo del cielo. Gassendi e le macchie solari in un inedito del 1633*, dans IDEM, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Roma 2004, pp. 147-169 et pp. 189-190.

du Levant (Planche 1). Le volume, de format in-4, porte, au centre sur ses deux plats décorés de filets dorés en encadrement, le monogramme caractéristique de Peiresc, formé des lettres grecques N K Φ.[3] Sur le dos de la reliure à quatre larges nerfs, cloisonné et fleuronné, Peiresc a fait graver le titre: «CAMPANELLAE / OPERA / PRO GALILEO», et, sous le titre, dans le troisième entre-nerfs, en haut, à droite, la date «1623» (correspondant à l'année de publication de la *Realis philosophia*, premier texte relié dans le volume).

Sur la page de garde de la *Realis philosophia*, Peiresc a écrit de sa main, et dans l'ordre, les titres (abrégés) des quatre ouvrages rassemblés dans le recueil. En bas de la page de titre, se trouve la marque de possession «ex libris Biblio[thecae] D. D. Caroli De Pradel epi[sco]pi Monsp[eliensis]»[4] (Planche 2). Comment ce volume d'œuvres campanelliennes est-il arrivé dans la bibliothèque dudit prélat? Et quel parcours a-t-il ensuite suivi pour réapparaître aujourd'hui? C'est ce qu'on ne saura peut-être jamais.

Rappelons d'abord brièvement quelques éléments d'information sur la bibliothèque de Peiresc. Visitant l'érudit provençal à Belgentier le 15 novembre 1630, Jean-Jacques Bouchard (1606-1642), en route pour l'Italie, évoque dans son *Journal de voyage*, sous le pseudonyme de Orestès, le cabinet de Peiresc:[5]

Mons[r] de Peiresc [...] a le cabinet le plus curieus de l'Europe; car, pour les livres, il a une bibliotheque accomplie, tant d'imprimez que de manuscrits,

3. Dans sa biographie de Peiresc publiée en 1641 (2e éd. 1651), Gassendi explique que «son chiffre personnel [...] consistait en trois lettres majuscules grecques N K Φ ajustées entre elles avec une telle élégance que, de droite comme de gauche, on pouvait les lire par groupe de deux, cependant que, des initiales, s'induisaient ces trois mots Nicolas Claude Fabri» (cf. *Vie de l'illustre Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Conseiller au Parlement d'Aix*, trad. fr. par R. Lassale et A. Bresson, Paris, Belin, 1992, p. 292).

4. Charles de Pradel (mort en 1696), évêque de Montpellier et bibliophile, s'était fait aménager une grande bibliothèque dans le Palais épiscopal de sa ville, pour y abriter notamment les livres que son oncle l'évêque François Bosquet avait achetés à l'érudit Jean Plantavit de la Pause, évêque de Lodève, mort en 1651 (cf. H. FISQUET, *La France pontificale (Gallia Christiana). Histoire chronologique et biographique des archévêques et évêques de tous les diocèses de France, Métropole d'Avignon-Montpellier (première partie)*, Paris, 1868, pp. 253-256). Le successeur de Charles de Pradel, Charles-Joachim Colbert de Croissy, acheta sa bibliothèque, qui sera vendue en 1740 avec les livres qu'il avait lui-même acquis. Dans le *Catalogus librorum bibliothecae... Caroli-Joachim Colbert de Croissi, episcopi Montispessulani*, 2 voll., s.l., 1740, on trouve mention de plusieurs œuvres séparées de Campanella (cf. vol. 1, p. 251, et vol. 2, pp. 244, 250 et 276), mais pas du recueil ayant appartenu à Peiresc et à Charles de Pradel. Je remercie Madame Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, Directrice de recherche au CNRS, pour les informations qu'elle m'a fournies.

5. J.-J. BOUCHARD, *Journal I, Les confessions. Voyage de Paris à Rome. Le carnaval de Rome*, éd. E. Kanceff, Torino, G. Giappichelli, 1976, pp. 68-69. Bouchard, qui bénéficia du patronage de Peiresc, publiera, après la mort de ce dernier, un recueil d'éloges funèbres prononcés en son honneur au siège de l'Accademia degli Umoristi: cf. *Monumentum Romanum Nicolao Claudio Fabricio Perescio, Senatori Acquensi, Doctrinae virtutisque causa factum* (Romae 1638).

qu'il fait tous relier en marroquin rouge de Levant avec quantité de dorures, et tient a cet effet continuellement en sa maison deus ou trois bons relieurs; pour les medailles et autres antiques, il en a telle quantité, que l'on luy desroba en un seul coup, il y a deus ou trois ans, trois cents medailles d'or; les peintures sont infinies, entre autres les portraits des homes illustres [...]. A cette heure, pour les choses naturelles, il a tout ce qu'il y a de rare et de curieux; [...]. Entre autres, il luy [*i.e.* à 'Orestès'] monstra quantité de commentaires grecs manuscrits sur Platon, qu'il vouloit envoyer à Holsteinius; un petit tripied antique et deus momies.[6]

Peiresc légua par testament, le 22 juin 1637, l'ensemble de ses collections à son frère Palamède de Valavès (ou Vallavez), à l'exception de ses instruments et livres de mathématiques, donnés à Pierre Gassendi. Pieusement conservées par Valavès jusqu'à sa mort en 1645, ces collections devinrent à cette date, malheureusement pour peu de temps, la propriété de Claude de Rians, fils de Valavès et neveu de Peiresc. En effet, celui-ci décida de vendre, dès 1646, les livres et objets réunis par son oncle, ce qui entraîna leur irrémédiable dispersion.[7]

Une partie de la bibliothèque (elle comptait au total plus de 5000 volumes),[8] se retrouva à Paris vers 1647-1650, et fut vendue au détail. Gabriel Naudé, qui s'était rendu à Aix-en-Provence fin 1646 pour «visiter les livres de feu M. de Peyresc» acquit, pour le compte du cardinal Mazarin, un certain nombre de manuscrits qui furent payés 1600 livres.[9] Le chanoine Guillaume Le Roy (1610-1684), important personnage dans les milieux jansénistes, dépensa, lui, environ 3000 livres pour quelques centaines de volumes ayant appartenu à Peiresc. Il léguera par testament 293 de ces volumes aux bénédictins de l'abbaye de Saint-Pierre-aux-Monts, de Châlons-sur-Marne, volumes qui, décrétés par l'Assemblée Constituante bien national suite à la suppression des ordres religieux le 13 février 1790,

6. Voir aussi P. GASSENDI, *op. cit.* note 3, pp. 292-293, et E. BONNAFFÉ, *Dictionnaire des Amateurs Français au XVII^e siècle*, Paris, 1884, pp. 245-246. Sur Peiresc antiquaire et curieux, je me borne à renvoyer à A. SCHNAPPER, *Le Géant, la Licorne, la Tulipe. Collections françaises au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 237-240 et *passim*, ainsi qu'à S. H. AUFRÈRE, *La momie et la tempête. Nicolas-Claude Fabri de Peiresc et la «Curiosité Egyptienne» en Provence au début du XVII^e siècle*, Avignon, Editions A. Barthélémy, 1990.

7. Sur le sort de la bibliothèque de Peiresc, voir J. M. ARNOULT, *Les livres de Peiresc dans les bibliothèques parisiennes (Bibliothèque Nationale, Bibliothèque Mazarine, Imprimerie Nationale)*, «Revue française d'histoire du livre», XXIV, 1979, pp. 591-610, et les études citées notes 9 et 10.

8. Voir J. BERNHARDT, *L'inventaire posthume de la bibliothèque de Peiresc*, dans A. REINBOLD, éd., *Peiresc ou la passion de connaître* (Colloque de Carpentras, novembre 1987), Paris, Vrin, 1990, pp. 13-21. Notons au passage que, contrairement à ce qu'écrit Bouchard, les livres de Peiresc n'étaient pas tous reliés en maroquin; une partie d'entre eux l'étaient en parchemin, les autres étant restés «prêts à couvrir».

9. Voir J. M. ARNOULT, *Le Fonds Peiresc de la Bibliothèque Municipale de Châlons-sur-Marne*, «Revue française d'histoire du livre», VI, 1973, pp. 235-251, en part. pp. 236-237.

viendront alimenter les fonds de la Bibliothèque municipale de Châlons.[10] D'autres livres de Peiresc, entrés dans des bibliothèques de communautés religieuses, connaîtront le même sort, et sont aujourd'hui conservés dans différentes bibliothèques de province.[11]

L'inventaire de la bibliothèque de Peiresc, conservé dans deux manuscrits (le ms 640 de la Bibliothèque Inguimbertine à Carpentras, et le ms 1218 de la Bibliothèque Méjanes, à Aix-en-Provence), a été partiellement publié en 1990: il concerne uniquement les ouvrages philosophiques.[12] Par chance, cet inventaire nous permet d'affirmer que le volume que nous avons vu en 2004 correspond à celui qui a été mis en vente par le neveu de Peiresc. Il y est décrit comme un volume in 4, en maroquin, les quatre textes de Campanella étant reliés dans le même ordre: I. *Realis philosophia*, II. *De sensu rerum*, III. *Prodromus*, IV. *Apologia*. Est également indiqué le prix de vente du volume: 6 livres.[13] A titre de comparaison, le Plotin traduit du grec en latin par Marsile Ficin publié à Bâle en 1562 (relié en parchemin) a été vendu 10 livres, tandis que la *Nova de Universis philosophia* de Francesco Patrizi (Venise, 1593), un in folio relié en maroquin, a atteint la somme de 15 livres.[14]

Revenons à notre volume. Les copies de la *Realis philosophia*, du *De sensu rerum* et de l'*Apologia* achetés par Peiresc, appartiennent au type le plus répandu, en ce sens qu'elles ont toutes leur page de titre ornée du motif végétal dessiné initialement pour le *De sensu rerum*.[15] En revanche, sa copie de

10. Je tire toutes ces informations de l'article cité à la note précédente: voir pp. 239-243; voir aussi, du même auteur, *Catalogue du fonds Peiresc de la Bibliothèque municipale de Châlons-sur-Marne*, dans *Mémoires de la société d'agriculture, commerce, sciences et arts du département de la Marne*, 89, 1974, pp. 149-205 [première partie], et 90, 1975, pp. 131-184 [suite et fin].

11. Voir *Histoire des bibliothèques françaises. Les bibliothèques sous l'Ancien régime 1530-1789*, sous la direction de Claude Jolly, Paris, Promodis-Editions du Cercle de la Librairie, 1988, pp. 128-129. A titre d'exemple, le *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Firenze, 1632) ayant appartenu à Peiresc, se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Municipale de Toulouse, tandis que son exemplaire de la version latine traduite par Matthias Bernegger sous le titre *Systema cosmicum* (Augustae Treboc [Strasbourg] 1635), relié avec les *Astronomiae instauratae Progymnasmata* de Tycho Brahe, est conservé à la Bibliothèque Municipale de Fréjus. L'exemplaire du *De iure belli ac pacis* de Hugo Grotius (Paris 1625), accompagné d'une lettre d'envoi à Peiresc reliée avec le volume, fait partie des collections du Musée Paul Arbaud, à Aix-en-Provence: on trouvera une reproduction photographique de la reliure du livre de Grotius, en maroquin rouge et avec le monogramme de Peiresc, dans P. N. MILLER, *Peiresc's Europe. Learning and Virtue in the Seventeenth Century*, New Haven and London, Harvard University Press, 2000, Planches 10a et b, et jaquette.

12. *La Bibliothèque de Peiresc – Philosophie*, par E. Bayle *et alii*, Paris, Editions de CNRS, 1990. Le texte du manuscrit de Carpentras est à la base de cette édition. L'inventaire conservé à Aix-en-Provence est une copie de celui de Carpentras.

13. *La bibliothèque de Peiresc – Philosophie*, cit., p. 21, notes 79-82.

14. *Ibidem*, p. 38, note 241 et p. 37, note 226.

15. J'ai étudié ce motif (absent de certains exemplaires des œuvres en question) dans

la *Realis philosophia* comporte une particularité notable: après la p. 508, on trouve deux pages de corrections, non numérotées.[16] Les corrections les plus nombreuses (elles couvrent plus d'une page) concernent la Première partie, et sont introduites par les mots: *Partis Primæ seu Physiologicorum emendanda Errata Typographica potiora; minora enim plura sunt* (138 fautes). Sur la page suivante, sont successivement indiqués les *Errata potiora partis Secundae corrigenda* (46 fautes), puis, sous forme abrégée, *Partis tertiae* (22 fautes) et, enfin, *Partis quartae* (8 fautes) (Planches 3 et 4).

Peiresc a pris soin d'introduire systématiquement, à chaque endroit indiqué, la correction à faire – voir, à titre d'exemple (Planche 5, celle qu'il a reportée p. 369 –, après quoi, son travail de report achevé, il a tracé grands deux traits en forme de croix oblique sur les deux pages d'*errata* – une pratique dont il semble avoir été coutumier, comme j'ai pu le constater sur au moins un recueil d'écrits de numismatique reliés avec le monogramme de Peiresc, et corrigés identiquement de sa main.[17]

Comme on l'a dit, le millésime 1623 figure sur le dos de la reliure, année d'impression de la *Realis philosophia*.[18] Est-ce aussi l'année où Peiresc a fait relier ses quatre 'Campanella'? On peut répondre en toute certitude par la négative à cette question.

Au début de 1626, Peiresc se souvient d'avoir entendu parler, à Paris, de l'*Apologia pro Galileo*, sans songer alors à l'acquérir: ce devait être en 1623, avant qu'il quitte la capitale du royaume où il avait séjourné pendant environ sept ans.[19] Dans une lettre du 28 janvier 1626 à son frère Valavès, il écrit:

Et puisque nous sommes sur les livres, j'ay encor oublié de retenir, quand j'estois à Paris, un exemplaire d'un livre du Campanella de philosophie, où il faict

mon article *Sur la page de titre du* De sensu rerum et magia *(Francfort 1620)*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 105-114.

16. Aucun des exemplaires de la *Realis philosophia* que j'ai consultés dans les bibliothèques parisiennes, ou ailleurs, ne comporte ces deux pages d'*errata* (dues à Tobias Adami?). Ces deux pages de corrections n'ont apparemment été jointes qu'à un nombre très limité d'exemplaires: c'est pourquoi nous les reproduisons.

17. Les trois ouvrages reliés ensemble sont: 1) *Iosephi Scaligeri... De re nummaria dissertatio, liber posthumus* [Antverpii], Ex Officina Plantiniana Raphelengii, 1616. 2) *Wilebrordi Snelli R. F. De re nummaria liber singularis* [Antverpii], Ex Officina Plantiniana Raphelengii, 1618. 3) *Tractatus de re nummaria prisci aevi... auctore Ioanne a Chokier*, Leodii, typi Ouvverx, 1619. J'ai consulté ce volume (provenant de la Bibliothèque de Mr Raymond Lebègue) à la Librairie Picard, à Paris: cf. la description qui en est donnée in Catalogue n° 569 Septembre-Octobre 2004, n° 56, pp. 11 et 81). On trouvera une reproduction photographique en couleurs de sa reliure, ainsi qu'une note autographe de Peiresc sur une page interfoliée en face du f. 7 du *De re nummaria* de Scaliger, dans le livre rédigé par J. HELLIN, *Nicolas-Claude Fabri de Peiresc 1580-1637*, Bruxelles, Raymond Lielens, 1980, p. 36, notes 13-14, et p. 39, note 18.

18. En revanche, sur le dos du volume cité à la note précédente, on trouve gravées, l'une sous l'autre, les trois dates 1616, 1618 et 1619.

19. Voir GASSENDI, *op. cit.* note 3, pp. 136-163. Peiresc a regagné Aix-en-Provence dans le courant de l'été 1623.

comme une apologie pour Copernicus, à ce qu'on m'a dict, et pour Galilée. Le P. Mercene [*sic*] vous dira que c'est. Je pense qu'il est in 4° assez gros, et s'il s'en trouve je seray bien aise d'en avoir un.[20]

L'intérêt que Peiresc porte à Campanella à partir de cette date est attesté par d'autres lettres. Ainsi il écrit le 12 mars 1626 à son frère Valavès: «Pour le Campanella, je seray bien aise d'avoir tout ce que vous en trouverez»,[21] et dix-huit mois plus tard, le 16 octobre 1627, la lecture d'une liste d'ouvrages de Campanella annoncés comme parus et à paraître, qui lui a été envoyée de Paris par les frères Dupuy,[22] remplit Peiresc d'admiration:

Quant au mémoire des oeuvres de Campanella j'ay esté ravy d'admiration de voir une si grande multiplication d'ouvrages, et vouldrois bien que le nepveu [de Campanella] les fit imprimer en corps pour en avoir l'assortiment entier, les bizzareries de cet homme ayant quelques foys de trez bons fondements.[23]

Et il ne manque pas, le 17 janvier 1630, de réclamer aux frères Dupuy les «8 [*sic*] livres d'Astrologie de Campanella de qui il semble qu'il ne fault rien negliger»,[24] regrettant, le 26 décembre 1631, de n'avoir toujours pas reçu l'*Atheismus triumphatus* que Dom Dupuy lui a envoyé de Rome.[25]

Aucune des œuvres de Campanella acquises par Peiresc dont nous avons connaissance, n'a fait l'objet de notes de lecture ou de commen-

20. *Lettres de Peiresc*, publiées par Ph. Tamizey de Larroque (Collection des documents inédits sur l'histoire de France), 7 voll., Paris, Imprimerie nationale, 1883-1887: voir vol. VI, p. 364. Mersenne a en effet pris attentivement connaissance des thèses de l'*Apologia* et approuvé pour l'essentiel leur inspiration, dans ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris 1623): voir *Apologia pro Galileo/Apologie de Galilée*, éd. M.-P. Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001, Introd., pp. CXLVII-CLVI).

21. *Lettres de Peiresc*, vol. VI, p. 418.

22. Ce catalogue semble être celui rédigé par Campanella en 1624: son neveu Domenico en donna en 1627 à François-Auguste du Thou, alors de passage à Rome, une copie que celui-ci adressa à Jacques Dupuy (cf. M.-P. LERNER, *Le panégyrique différé ou les aléas de la notice 'Thomas Campanella' des* Apes Urbanae, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001, pp. 413-451, en part. p. 416, note 11). Dans une lettre datant probablement de novembre 1627, Mersenne demande à Lucas Holstenius des nouvelles du dominicain: «Sçachez aussy si Campanella sera bien tost hors de l'Inquisition, et s'il fait rien imprimer», écho évident de la lettre de Du Thou du 25 août 1627, dans laquelle il annonçait l'intention du neveu de Campanella de faire imprimer en Allemagne, dès «l'issue de son procès», le catalogue des livres de son oncle: cf. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, publiée par Mme P. Tannery, éditée et annotée par C. de Waard et R. Pintard, vol. I, Paris, 1932, p. 604

23. *Lettres de Peiresc*, éd. cit., vol. I p. 403. Le catalogue en question ne sera pas imprimé en Allemagne, après la libération de Campanella survenue en 1629, mais à Venise, en 1633, dans une version augmentée confiée par Campanella à Jacques Gaffarel (voir l'étude citée note précedente, p. 416, et note 12).

24. *Lettres de Peiresc*, éd. cit., vol. II, p. 238.

25. *Ibid.*, p. 290. Cette oeuvre de Campanella ne figure pas dans la liste des ouvrages d'auteurs italiens dans la Bibliothèque de Peiresc dressée par C. Rizza sur la base des inventaires de Carpentras et d'Aix, cf. *op. cit.* note 1, p. 301.

taires de sa part: ni celles reliées dans le volume ici décrit, ni la deuxième édition du *De sensu rerum et magia* (Paris 1636) dédicacée par Campanella à Peiresc, et conservée aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Arsenal, à Paris.[26] L'érudit provençal, qui se montrait curieux des 'bizzareries' de la nature, et qui semble avoir apprécié aussi celles de l'esprit de Campanella, dans la mesure du moins où elles reposaient sur des fondements solides, n'a pas relevé, comme on aurait pu s'y attendre, les *mirabilia* dont abonde le *De sensu rerum et magia*.

Une œuvre du dominicain paraît pourtant avoir retenu plus particulièrement son intérêt: l'*Apologia pro Galileo*. Un intérêt en rapport direct avec l'admiration et l'amitié que Peiresc nourrissait pour Galilée.[27] Ayant appris en 1627 qu'Élie Diodati avait l'intention de donner (probablement en traduction latine) une nouvelle édition de la *Lettera sopra l'opinione dei Pittagorici e del Copernico della mobilità della terra* du Père carme Paolo Antonio Foscarini, mise à l'Index en 1616,[28] Peiresc écrit aux frères Dupuy:

> J'oubliois de vous dire que si Mr Deodati fait imprimer le Foscarini, il debvroit faire un recueil de toutz ces petits opuscules de cette matière sans oublier celuy de Campanella.[29]

C'était là, de la part de Peiresc, reconnaître l'intérêt et la valeur de la défense rédigée par Campanella en 1616, digne selon lui de figurer au nombre des écrits sur les rapports entre la nouvelle astronomie et l'Ecriture sainte composés en faveur de Galilée (ou écrits par Galilée lui-même).[30] Un intérêt qui devait, dans l'esprit de Peiresc, l'emporter largement sur celui des trois autres textes du dominicain reliés ensemble dans notre volume, puisque c'est à l'évidence sur instruction de sa part que son relieur a gravé sur le dos de ce recueil «CAMPANELLAE OPERA PRO GALILEO», en référence au titre de l'œuvre qui seule, dans le recueil, concerne directement l'illustre savant florentin.

26. Cote: 4 S 367; voir reproduction dans notre ouvrage cité note 1, Doc. n° 11.

27. Voir sur ce point le chapitre du livre de C. RIZZA cité note 1, pp. 185-237, et J. BERNHARDT, *Les activités scientifiques de Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637)*, «Nouvelles de la Republique des lettres», II, 1981, pp. 165-184, en part. pp. 175-182.

28. Voir M.-P. LERNER, *Copernic suspendu et corrigé: sur deux décrets de la Congrégation romaine de l'Index (1616-1620)*, «Galilaeana. Journal of Galilean Studies», I, 2004, pp. 21-89, en part. pp. 24 et 26.

29. Lettre du 10 août 1627, dans *Lettres de Peiresc*, éd. cit., vol. I, p. 319. Peiresc, qui possède à cette date le livre de Campanella, le décrit correctement comme un opuscule, et non plus, comme il croyait le savoir par ouï-dire, comme un «4° assez gros» (cf. texte cité *supra* note 20).

30. Diodati renoncera effectivement en 1635 à un projet de réédition de l'*Apologia*, parce que le texte de Campanella, publié en 1622, était encore disponible chez Gottefried Tampach, à Francfort (cf. *Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée*, éd. cit., p. CXLV et note 3, CLVIII, note 1). Sur les projets d'édition par Diodati des opuscules de Foscarini et de Campanella, voir S. GARCIA, *Élie Diodati et Galilée. Naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII^e siècle*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 273-275 et pp. 333-335.

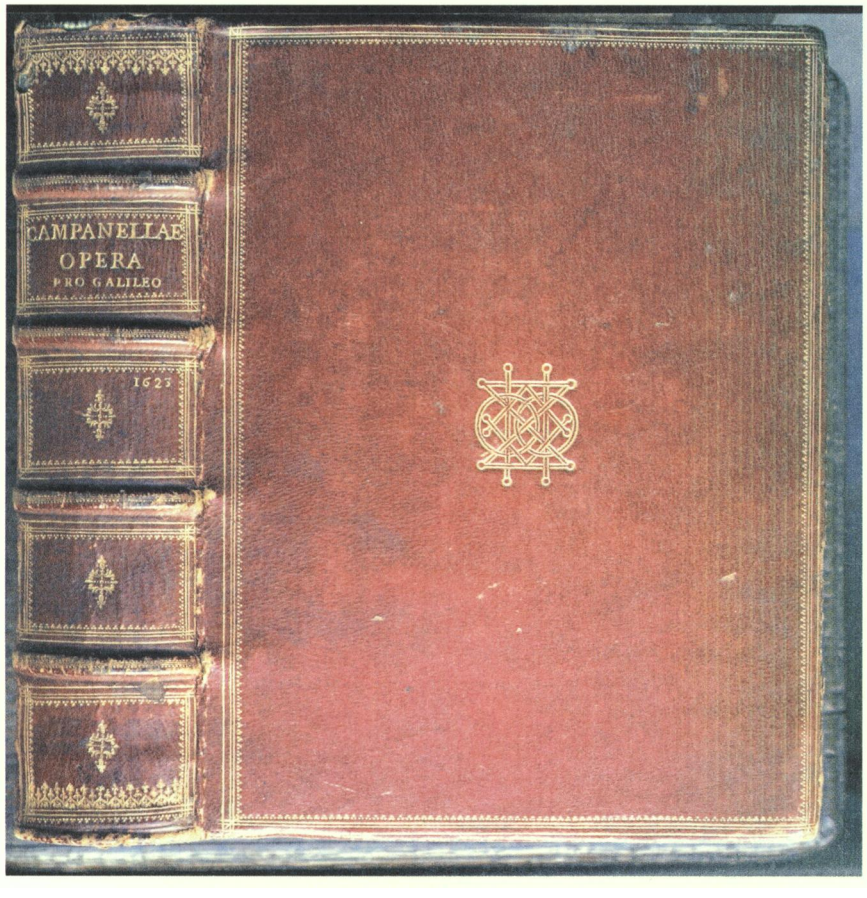


PLANCHE 1. Dos de la reliure avec titre et date, et premier plat avec le monogramme gravé de Peiresc.

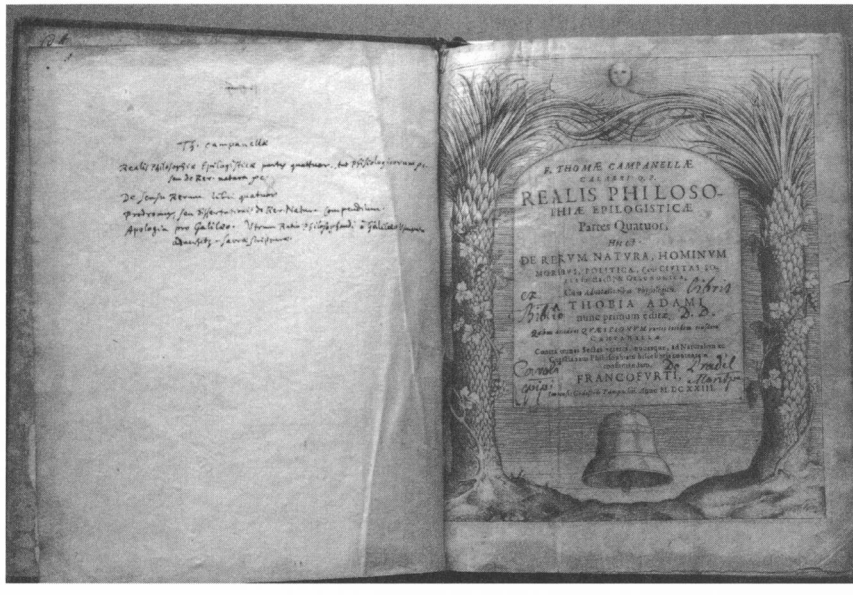
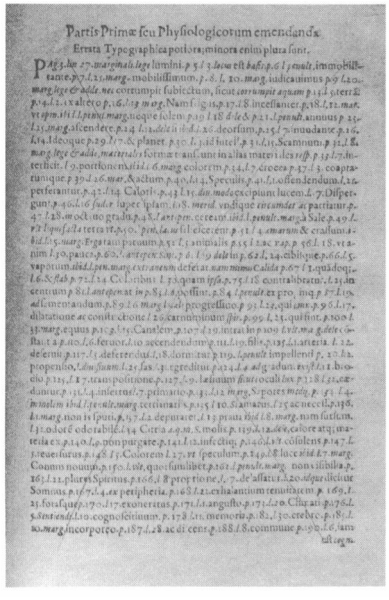


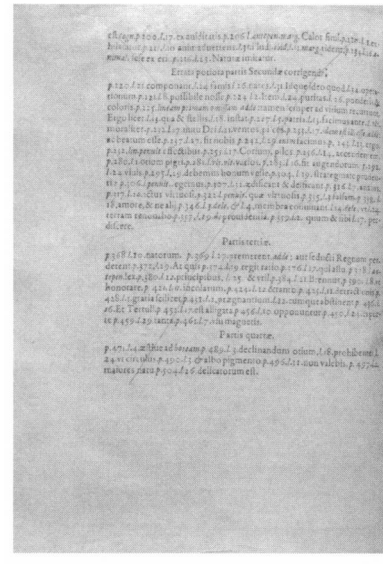
PLANCHE 2. Page de garde sur laquelle Peiresc a inscrit les titres abrégés des quatre ouvrages de Campanella, et Page de titre de la *Realis philosophia*, avec l'*ex libris* de Charles de Pradel, évêque de Montpellier.



Partis Primæ seu Physiologicorum emendandæ.

Errata Typographica potiora; minora enim plura sunt.

Pag. 3. lin. 27. marginali. lege limini. p. 5. l. 3. lucu est. ba. p. 6. l. penult. immobilis-sante. p. 7. l. 21. marg. mobilissimum. p. 8. l. 20. marg. iudicauimus. p. 9. l. 20. marg. lege & adde. nec corrumpit subiectum, sicut corrumpit aquam. p. 13. l. vlt. terræ. p. 14. l. 11. xalrēo. p. 16. l. 19 in mg. Nam. l. 15. p. 17. l. 8. incellanter. p. 18. l. 21. marg. vt ipse. ibid. l. penult. marg. neque solem. p. 19. l. 18. de. & p. 21. l. penult. annuus p. 23. l. 15. marg. ascendere. p. 24. l. 11. addit. ibid. l. 20. deosfium. p. 25. l. 7. in mudanæ. p. 26. l. 14. Ideoque. p. 29. l. 7. & planet. p. 30. l. 3. id butel. p. 31. l. 21. Scammum. p. 32. l. 8. marg. lege & adde, matreualis formatur ansa, unt in alia matrei deres. p. 33. l. 7. interficit. l. 9. portionem. ibid. l. 6. marg. colorem. p. 34. l. 7. creceo. p. 37. l. 3. coaptatunique. p. 39. l. 26. mar. Sachum. p. 40. l. 4. Specuils. p. 41. l. 10. offendendum. l. 21. perferantur. p. 42. l. 14. Calorls. p. 43. l. 15. dia. modo excipiunt lucem. l. 7. Dispergunt. p. 46. l. 16. fudor. super ipsam. l. 8. merid. undique circumdet ac partiatur. p. 47. l. 28. modi no gradu. p. 48. l. ant. pen. cereum. ibid. l. penult. marg. Sale. p. 49. l. 13. quæ sal. a terra et. p. 50. l. pen. la. ut sil elecrem. p. 51. l. 4. amarum & crassum. ibid. l. 15. marg. Ergatum putorum. p. 52. l. 3. animalis. p. 56. l. 12. & 24. p. 56. l. 18. veranum. l. 19. parer. p. 60. l. antepen. tum. l. 4. l. 19. dubium. p. 62. l. 14. obliquo. p. 66. l. 5. vapotium. ibid. l. pen. marg. extraneum. deferat. nam minus Calida. p. 67. l. 7. quidoquid. l. 8. flab. p. 71. l. 14. Ce. l. tribus. l. 13. quam ipsa. p. 75. l. 18. contrahrentur. l. 23. in centum. p. 81. l. antepen. at in. p. 83. l. 8. offiint. p. 84. l. penult. ex pro. imq. p. 85. l. 19. adlementandum. p. 89. l. 6. marg. l. ult. progreflicio. p. 93. l. 22. qui imx. p. 96. l. 17. dilatatione ac constructione. l. 20. carnuminum ſun. p. 99. l. 23. qui sint. p. 100. l. 18. marg. equus. p. 103. l. 13. Canalem. p. 107. l. 19. intra in. p. 109. l. vlt. ma. g. delet. conflant. p. 110. l. 6. feruor. l. 10. secendendum. p. 111. l. 19. filr. p. 113. l. 1. arieta. l. 12. deferni. p. 117. l. 1. defer. ibid. l. 18. dominat. p. 119. l. penult. impellenti. p. 120. l. 11. propenlio, Cbn. fuam. l. 21. fan. l. 31. egredilus. p. 121. l. 2. adq; adus. p. 58. l. 21. l. bicolo. p. 125. l. 17. transpolitione. p. 127. l. 9. latinum fiue locali lex. p. 131. l. 21. cædantur. p. 131. l. 4. inferat. l. 7. privatio. p. 132. l. 12. in mg. Spores motq. p. 134. l. 4. modum ibid. l. penult. marg. certinati. p. 135. l. 10. 8. amaeus. l. 15. ac necessitas. l. 16. marg. non is Iputi. p. 137. l. 2. deputatur. l. 13. prata ibid. l. 8. marg. nam fuit lum. l. 12. odoré odorabile. l. 14. Citra. l. 9. n. 8. molis. p. 139. l. 12. aere, calore atq; materia ex. p. 140. l. 9. pon purgitre. p. 141. l. 12. infectio. p. 140. l. 13. cósolens. p. 147. l. 3. reuerfurus. p. 148. l. 3. Colorem. l. 17. 21 speculum. p. 149. l. 8. luce ibid. l. 7. marg. Comm nonum. p. 150. l. 16. quoſimilibet. p. 161. l. penult. marg. non ſimilia. p. 163. l. 21. plures Spientes. p. 166. l. 8 pretyriore. l. 9. de affati. l. 20. desperfidiciat Somnia. p. 167. l. 4. ex peripheria. p. 168. l. 21. exhalantium remittatem. p. 169. l. 21. forsaſque. p. 170. l. 17. exonerratas. p. 171. l. 2. angulto. p. 171. l. 20. Cbr. ati. p. 176. l. 5. Sentendi. l. 10. cognoſcitinum. p. 178. l. 11. memoria. p. 182. l. 30. crebre. p. 185. l. 10. marg. incorporeo. p. 187. l. 28. ac di cens. p. 188. l. 8. commune. p. 190. l. 6. iam tall. reg. n.



est. rep. p. 300. l. 17. ex auisstatis. p. 306. l. antepen. marg. Calos ſunt. p. 311. l. 21. hiſtoriquo. p. 312. l. 10. anin. tibentem. p. 316. l. ult. marg. tidem. p. 331. l. 9. nimal. ſole ex. est. p. 332. l. 23. Natura imitatur.

Errata potiora partis Secundæ corrigenda.

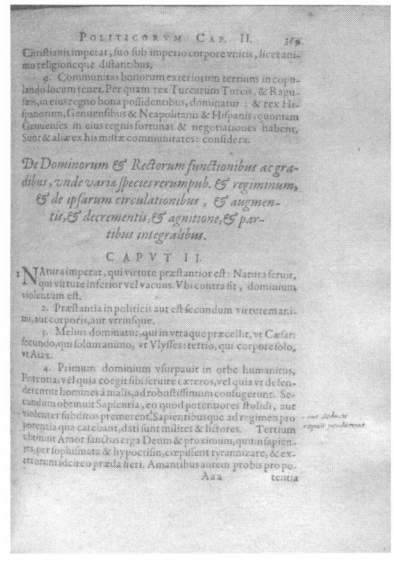
p. 120. l. 21. componun. l. 24. ſunt. l. 26. rares. l. 31. loquelero. p. 122. l. 14. operationum. p. 123. l. 8. poſſibile neſſe. p. 124. l. 11. ſtend. l. 20. gurſtad. l. 26. pondicolotis. p. 125. l. ant. pen. in eum. o. m. ſim. adde. tamen. ſcoper ad virum. recumet. Ergo licet. l. 4. qua & ſtellas. l. 8. inſtar. p. 127. l. 5. parta. l. 15. ſicimus autem. l. 16. monſtrer. p. 130. l. 7. mus. Dei. l. 21. terres. p. 131. l. 7. deus. l. 8. de. adu. e. brarum eſſe. p. 132. l. 21. ſtinobis. p. 141. l. 23. montacutum. p. 142. l. 21. ergo. p. 151. l. penult. l. 8. cubus. p. 155. l. 17. Cortum, plica. p. 156. l. 24. acceptet ter. p. 160. l. 1. otium pigrit. p. 181. l. 16. ni. vacuus. p. 183. l. 16. ſit ingentorum. p. 192. l. 2. vitals. p. 195. l. 19. debemus horum e ſilo. p. 204. l. 19. ſitra regnum prudentis. p. 206. l. penult. egrium. p. 207. l. 12. edificavit & deſtruxit. p. 216. l. antepen. p. 217. l. 16. ctus vt incedi. p. 222. l. penult. quæ vltra olla. p. 235. l. 4. ſolum. p. 238. l. 18. amore, & ne alij. p. 246. l. 3. dein. & l. 4. membra eorum. l. 14. fere. vt. l. 24. terram renouabo. p. 257. l. 19. & prouidentia. p. 259. l. 22. quum & ibid. l. 27. pridie. etc.

Partis tertiæ.

p. 268. l. 20. naterum. p. 269. l. 17. premerent. adde: aut ſedudi Regum recederent. p. 272. l. 19. As qui p. 274. l. 19. regi ratio. p. 276. l. 17. pro alio. p. 281. l. antepen. lex. p. 282. l. 12. principibus. l. 15. & vtili. p. 284. l. 21. Brennus. p. 290. l. 21. honorare. p. 292. l. 6. incolarum. p. 294. l. 12. deraue. p. 295. l. 21. detrici cum. p. 298. l. 3. gratia ſollicet. p. 313. l. 3. pergrantium. l. 22. conqueabilem. p. 316. l. 16. Et Terra. l. p. 452. l. 21. ad aligna. p. 456. l. 10. oppouuere. p. 459. l. 20. iam. p. 460. l. 7. ab magnetis.

Partis quartæ.

p. 471. l. 4. ac illæ. l. 28. ſuream. p. 489. l. 3. declinandum odium. l. 8. prohibeme. l. 24. vt circulus. p. 490. l. 5. & alho pigmento. p. 496. l. 21. non valeth. p. 497. l. 21. maiores. ſatis. p. 504. l. 26. deliberatorum eſt.



POLITICORVM CAP. II. 369

Christianis imperat, suo sub imperio corpore vnitis, licet animo religioneque distantibus.

6. Communes bonorum exteriorum terminum incognitum locum tenet. Per quam rex Turcarum Turcis, & Rex Persis, in eius regno bona possidentibus, dominatur: & rex Hispanorum, Genuensibus & Neapolitanis & Hispanis quorum Genuenses in eius regnis fortunas & negotiationes habent, Sunt & aliæ ex his mixtæ communitates: considera.

De Dominorum & Rectorum functionibus ac gradibus, vnde varia species rerumpub. & regiminum, & de ipsarum circulationibus, & augmentis, & decrementis, & agnitione, & partibus integralibus.

CAPVT II.

1 NAtura imperat, qui virtute præstantior est: Natura seruit, qui virtute inferior vel vacuus. Vbi contra fit, dominium violentum est.

2. Præstantia in politicis aut est secundum virtutem animi, aut corporis, aut vtriusque.

3. Melius dominatur, qui in vtraque præcellit, vt Cæsar: secundo quis solum animo, vt Vlysses: tertio, qui corpore solo, vt Ajax.

4. Primum dominium vsurpauit in orbe humanitus, Potentia: vel quia coegit sibi ferre cæteros, vel quia vt defenderentur homines à malis, ad robustissimum confugerunt. Secundum obtinuit Sapientia, eo quod potentiores stolidi, aut violenter subditos premerent. Sapientiusque ad regimen pro potentia quis caruisset, dati sunt milites & lictores. Tertium obtinuit Amor sanctus erga Deum & proximum, quum sapientes per sophismata & hypocrisin, corripuerit tyrannizare, & exterorum ideirco præda fieri. Amantibus autem probis propo-

Aaa tentia

Armando Maggi

L'AUTOCOMMENTO DI CELSO CITTADINI ALLE *RIME PLATONICHE* (1585)

Il tema dell'autocommento poetico nella tradizione italiana è generalmente visto come una serie di casi isolati presenti in vari momenti del canone letterario nazionale, dal *Convivio* dantesco al *Comento dei miei sonetti* di Lorenzo de' Medici, al Bruno dei *Furori*, alla grande esperienza campanelliana, ma anche il caso di Tasso, il cui autocommento ancora attende un'analisi esaustiva. Nella seconda parte del Cinquecento, l'autocommento diviene un genere letterario unitario, che interagisce con il dettato poetico all'interno di una cultura letteraria e filosofica, della quale l'autocommento è espressione. Ma si vedano anche testi meno conosciuti, come la *Dichiarazione di alcuni componimenti* del Goselini (1573) e le *Rime platoniche* di Celso Cittadini (Venezia, Arrivabene, 1585). Celso Cittadini (Roma 1553-Siena 1627) è conosciuto come studioso di grammatica e storia della lingua, sebbene inizi come poeta petrarcheggiante con versi in onore dell'amata Ippolita, il tema delle *Rime platoniche*. Nel 1601 pubblicò il *Trattato della vera origine, e del processo, e nome della nostra lingua*, nel quale insiste sulla nascita della lingua italiana dal latino popolare. Nel 1603 stampa a Siena le *Tre Orationi*, che presentano tre prolusioni accademiche: *Della degnità del lenguaggio humano*, 1598; *Della preminentia della lingua toscana*, 1600; *In laude della lingua toscana*, 1602. L'attenzione al livello retorico e linguistico del testo è elemento notabile anche nel suo autocommento alle *Rime platoniche*.

Un *topos* iniziale della letteratura dell'autocommento è l'intento di 'dichiarare' la corretta interpretazione dei testi poetici in questione, affermazione esplicita sia nei *Furori* che nel *Convivio* che nella *Dichiarazione* del Goselini, e indirettamente nelle *Rime* di Tasso. Nell'epistola dedicatoria a Fabio Cicala, Cittadini spiega che le sue «Rime Platoniche [vennero] quasi dettate nella mente mia dalla chiarissima luce di quella divina FIAMMA», nome sotto cui nasconde l'amata Ippolita Calcagni, sebbene ora desideri «toglier via dal volto loro quel velo, che le ha tenute e tiene coperte a gli occhi de' più» («All'illustrissimo [...] Fabio Cicala», in *Rime platoniche*, n.n.). Ci si dovrebbe chiedere a cosa sia davvero indirizzato un testo di tale natura che, non dissimile da ciò che si riscontra in Goselini o Tasso, non mira in realtà a chiarire un qualche senso oscuro presente nel testo poetico, nella maggior parte dei casi di totale leggibilità e comprensione. Più che di interpretazione si deve parlare di 'esposizione', secondo gli innumerevoli esempi di commenti e lezioni accademiche su specifiche poesie di Petrarca lette in chiave platonizzante. L'esposizione in realtà non solo aggiunge un livello significante nella maggior parte dei casi non presente nel

testo, come nel caso del Petrarca 'platonizzato', ma anche e soprattutto vede la poesia petrarchesca e petrarcheggiante come un 'grado zero' della parola, un dire che, riletto a posteriori dopo il 'commento', allude sì ora a sensi oscuri e «velati», come scrive Cittadini, perché in realtà introdotti nel testo stesso a posteriori. Ciò che muore alla fine del Cinquento non è solo il sapere neoplatonico, dapprima assorbito e riscritto secondo una prospettiva devozionale, ma anche un fare poesia, testimoniato appunto dalle 'esposizioni' che completano più di un canzoniere. Se il profilo dell'intellettuale rinascimentale necessita della presenza di un qualche canzoniere per una qualche divina amata, quale completamento di una fisionomia imprescindibile e stereotipica, la presenza di un autocommento, in sé ampiamente superfluo per la comprensione del testo, afferma che l'utilizzo della poesia d'amore non basta più. Scrivere versi diviene meno cruciale che provare una conoscenza filosofica, anch'essa stereotipica e ferma, sovrapposta al dettato poetico. Le *Rime* del Cittadini testimoniano di una fase culturale di trapasso, che dovrebbe ricevere una maggiore attenzione, soprattutto da un punto di visto retorico, perché è nella retorica che si discopre il lento trasformarsi del pensiero filosofico e letterario della fine del Rinascimento.

Prima del canzoniere, Cittadini inserisce una «Lettera mandata dal medesimo autore alla predetta gentildonna» quale sintesi del testo, che enfatizza sia elementi biografici (la rievocazione del proprio innamoramento a Roma nel 1574; il «gran fastidio» che il poeta sente nel dubitare che la donna legga i «mille apparenti segni» della passione come un «uccella[rla]»), ma soprattutto il fondamento teorico, che legge il trito concetto dell'amore neoplatonico in chiave vagamente devozionale. L'incontro con la donna fu una «grazia» da «Dio Signor nostro, [...] conoscendo io molto bene quanto particolarmente io mi sia amato da lui». Le bellezze della donna vennero rivelate da Dio al poeta perché egli comprendesse «l' infinita bontà di lui [...] a benefizio e salute dell'anima e corpo mio». Questo concetto pervade il testo nel suo complesso, senza che ne infici la natura di trattato d'amore neoplatonico nella veste di autocommento poetico. Mentre la *Dichiarazione* del Goselini del '73 era divisa in due parti distinte, una prima serie di poesie scritte e commentate secondo l'antico e 'falso' sapere neoplatonico e una seconda che dettagliava esplicitamente il 'vero' catechismo controriformistico, nelle *Rime* di Cittadini si riscontra uno spostamento retorico che enfatizza non la bellezza quale idea platonica, ma piuttosto la divinità (il Dio cristiano) di cui la bellezza è un dono per gli esseri umani, perché apprezzino «l'infinita liberalità di Dio», come Cittadini scrive all'inizio del commento al primo sonetto: «Ben'ha d'algente adamantina petra/ [...]/ chi non arde per voi di santo amore» (*Rime platoniche*, vv. 1 e 3, p. 1*v*), sebbene «il divino Platone» e il suo concetto di bellezza siano il tema d'apertura. Cittadini percepisce le sue *Rime* come una variazione di un discorso accademico sull'amore neoplatonico, un ibrido, a metà strada tra trattato d'amore e canzoniere tradizionale. Le *Rime* non contengono che

nove sonetti, due canzoni, tre madrigali ed una ballata, un davvero modesto prodotto poetico se si considera che il volume è di 84 fogli.

Fedele ai dettami del genere, Cittadini apre il commento al primo sonetto con una vaga menzione di Platone e la bellezza, ma immediatamente inserisce una citazione dal canto XVIII del *Purgatorio* che è più lunga del sonetto d'apertura, il supposto centro del commento, e in cui Virgilio parla della natura d'amore,versi nei quali Cittadini individua una sintesi del movimento dell'animo «ch'è creato ad amar presto/ [...] dal piacer in atto è desto» e, «come'l foco movessi in altura», sale «in desire/ ch'è moto spiritale» (*Purgatorio*, XVIII, vv. 19, 21, 28, 31-32; *Rime*, f. 2*r*). La bellezza che produce tale movimento ascendente nell'animo non è che Dio, scrive Cittadini, e sostiene tale trita affermazione con una seconda citazione dantesca, questa volta dal canto XXVI del *Paradiso* sull'«essenza» del «bene», della quale «ciascun ben che fuor di lei si trova/ altro non è che di suo lume un raggio» (*Paradiso*, XXVI, vv. 32-33; *Rime*, f. 3*r*). Sebbene i versi danteschi siano estrapolati dal loro contesto ed usati per riflettere il dettato neoplatonizzante del primo sonetto del Nostro, e quindi sembrino parlare in fondo lo stesso linguaggio, Cittadini ha da subito sottilmente spostato l'asse concettuale del suo commento. Si consideri anche che la presenza dantesca, dopo le due ampie citazioni iniziali, si assottiglia sensibilmente ed è sostituita da una miriade di scipite e brevi riprese petrarchesche, come ci si aspetta da un lavoro come questo. Il vasto commento al primo sonetto delle *Rime platoniche* (ff. 1*r*-13*r*) mantiene una certa coesione, poiché si concentra sulle quattro ragioni consequenziali per le quali l'amata meriti di essere «honestamente» amata (f. 5*r*). La donna è «onore del mondo»; «luce de l'etra» (f. 5*v*); esempio massimo della bellezza delle «cose visibili» dalle quali origina amore (f. 6*v*); la «virtù» che «discende in me quando io miro e contemplo le divine maniere» dell'amata (f. 11*v*). Ippolita è «luce de l'etra» nel senso che, echeggiando Lucrezio (*De rerum natura*, I, v. 250), lei deriva dal «pater aether», vale a dire la donna è «splendore della luce infinita del sommo sole Dio» (ff. 5*v*-6*r*). Il passaggio successivo concerne lo splendore che si fa bellezza visibile. L'enfasi sulla vista, di per sé certo non originale, trova nelle *Rime* una trattazione a volte suggestiva. Sempre nel commento al primo sonetto, Cittadini ricorda come, secondo Plotino, «Heros, che nella greca lingua significa Amore, sia derivato da questa parola Horasis, che toscanamente favellando significa Visione o Vista» (f. 7*v*; cfr. Plotino, *Enneadi*, parte 3, cap. 5.15-16, in cui si parla non dell'etimologia, materia cara all'erudito Cittadini, ma dell'*ὑπόστασιν* di eros che dipende da *ὁράσεως*). Nel commentare il primo verso del secondo sonetto («Fiamma, splendor della divina luce», f. 13*v*), il poeta espande il concetto del vedere nell'affermare che «nella Fiamma naturale sono due qualità, o proprietà speziali, cioè lo splendore e 'l calore» (f. 14*r*). Tuttavia, il calore della 'Fiamma' è inevitabilmente connesso alla vista, cioè allo splendore che emana all'atto della vista e che tocca solo le «anime degne», quelle disposte a riceverlo, come «si vede nel Sole, il quale col suo lume fa lucido lo specchio e non la

pomice» (f. 15*r*). La metafora dello specchio luminoso diviene nelle *Rime* del Cittadini direttamente correlato all'atto di 'farsi specchio' non solo e non tanto nel senso di assorbire e riflettere la luminosità del corpo bello, ma piuttosto della virtù che è rivelata insieme con la bellezza. La virtù è termine chiave in quest'opera rispecchiante sia il decadente neoplatonismo sia la nuova devozione barocca. Per il Cittadini, «due» sono i «modi» attraverso cui «possiamo levarci al cielo ed al sommo bene della virtù», il primo essendo «la consideratione delle virtù e bellezze della cosa amata», e il secondo «l'insegnamento de' Maestri in Divinità, li quali affermano il sommo bene consistere [...] nella sola cognitione e visione di Dio» (f. 16*v*). «Gli effetti suoi» sono «puri specchi» attraverso i quali Dio si dà ad intendere (f. 17*r*; cfr. f. 51*v*). A Mosè che gli chiedeva di rivelare il suo volto, Dio permette di vederlo «di dietro, cioè, tu vedrai gli effetti della mia bontà» (f. 17*r*). L'amante si deve fare specchio delle virtù della donna, che sono specchio della virtù divina («dovere diventare simile a lei», f. 26*v*).

Il momento concettualmente più denso del testo è il commento al primo madrigale («Dal sole almo sereno», f. 49*r*), soprattutto per il suo contorto districarsi tra due discorsi non coincidenti, platonismo e misticismo cattolico. Commentando il sesto endecasillabo («di grado in grado l'alma a Dio m'invia», f. 52*v*), Cittadini fa menzione di una scala «teologica» e di una «platonica», sebbene alla prima non sia dedicato un esame dettagliato come invece l'autore fa per la seconda, sebbene di scarsa originalità. La scala platonica comprende sette gradi, che conducono la mente dalla contemplazione della bellezza fisica alla «bellezza di Dio» (f. 54*v*), a cui segue una distinzione tra tre modalità tramite le quali «Iddio può esser veduto dalle creature humane» (f. 55*r*): la prima con la vista corporale (come Adamo o Mosè); la seconda con «visioni imaginarie» (come Isaia e san Giovanni nell'*Apocalisse*); la terza con «visione intellettiva», che a sua volta deve essere distinta in «astrattiva e intellettiva intuitiva», vale a dire o «per via ed argomento di somiglianza», o «con gli occhi della mente [...] nella sua propria essenza» propria degli «spiriti beati in cielo» che vedono Dio «a faccia a faccia» (f. 55*v*).

Ulteriori connotazioni legate all'atto del riflettere si offrono nel commento al sonetto quinto «Se con occhio mortal di rado io vegno» (f. 63*v*). Esaminando la prima parte dell'ultimo endecasillabo («in vita oltr'ogni dir»), nella quale si insiste sul certo non originale concetto del sollevare «l'ali della mente» verso la «chiarissima luce della divina bellezza» (f. 69*v*), il poeta fa menzione della «bellissima lettera del rivolgimento a Dio» di Giulio Camillo, dalla quale cita un passo centrale e giustamente elogiato. Nella *Lettera del rivolgimento dell'huomo a Dio* (in *Opere*, Venezia, Giolito de' Ferrari, 1552, pp. 41-56), Camillo parla dei «mezzi» per cui possiamo «consentire» a Dio (Camillo, *Lettera*, p. 47). Cittadini mantiene l'enfasi sul termine «consentire» e riporta come, nelle parole di Camillo, «l'uomo non può consentire, voltandosi dalla parte sensitiva, al rivolgimento di Dio, se non per mezzo della contemplazione, né può contemplare, se egli non di-

viene pensieroso» (*Rime*, f. 7*or*; Camillo, *Lettera*, pp. 49-50). Due modifiche nella citazione risultano rivelatrici. Camillo parla non di «rivolgimento» a Dio, ma piuttosto di «conversione divina», e quindi enfatizzando un elemento neoplatonico, che è temperato nella lettura di Cittadini all'interno di un discorso già dichiaratamente controriformistico. Prima di introdurre Camillo, Cittadini sottolinea che «io acconsento liberamente» al «rivolgimento» iniziato dal «raggio» della bellezza divina, ed in tal modo «posso almeno in quel punto esser chiamato e reputato santo e felice». Il secondo elemento rimosso da Cittadini è l'importanza data da Camillo alla «maninconia», che permette che il soggetto divenga «pensoso» e quindi entri in uno stato contemplativo (Camillo, *Lettera*, p. 50). La malinconia si produce, nelle parole di Camillo, quando il sangue si fa freddo e secco, vale a dire «lucido» e come «cristallo» diviene superficie che riflette il divino (Camillo, *Lettera*, p. 51). La malinconia è assente dal discorso del Cittadini, che rielabora in modo poetico il trito concetto dell'esperienza d'amore attraverso gli occhi, non evento che ferisce, ma che illumina: «[S]i come nel Sol naturale è raccolta la virtù di tutte le stelle e di tutto l'altro cielo ed egli opera col mezzo del lume e del movimento», leggiamo al commento del primo madrigale, «[c]osì nella pupilla di quei graziosissimi occhi è raccolta e unita la virtù di tutto l'occhio, ed ella opera col girar dolcemente intorno i soavissimi raggi del dolcissimo lume loro» (f. 5*or*; cfr. ff. 37*r*-38*v*), vale a dire gli occhi di Fiamma sono un riflesso dell'armonia divina che regge il creato.

«[N]el suo commento sopra il Simposio di Platone [...] per Amore», chiarisce Cittadini, «[Ficino] non intende altro che lo Spirito Santo» (f. 6*or*). Tale rivelatrice affermazione si legge nel contesto di una serie di letture cabalistiche del termine «amore» nello stile pichiano di nuovo ispirate dal madrigale primo delle *Rime* (ff. 58*v*-63*v*), nelle quali l'accento cade ancora sulla connessione con l'atto del vedere «la grandissima bontà e l'amore infinito di questo nostro dolcissimo Signore e Dio» (f. 61*v*). Come ho sottolineato, le *Rime platoniche* sono un prezioso tassello per ricostruire il trapasso della cultura italiana tra Rinascimento e Barocco, una condizione liminale che è riscontrabile in molti altri testi contemporanei, quali ad esempio *L'uomo astratto* di Tomaso Garzoni, discorso accademico scritto nel 1588, solo tre anni dopo le *Rime* del Cittadini, e anch'esso centrato sulla natura della contemplazione, che del neoplatonismo mantiene solo l'idioma. Prima che si giunga a testi come il *Commento sopra il Convito di Platone* di Luca Belli (1614), nel quale tutta la cosmologia platonica è letta quale metafora del credo cattolico, le *Rime* del Cittadini, autocommento poetico e trattato d'amore al contempo, si offrono quale importante prova di una lenta metamorfosi.

JOHN MONFASANI

NICCOLÒ PEROTTI'S DATE OF BIRTH AND HIS PREFACE TO *DE GENERIBUS METRORUM*

IT is easy to establish Perotti's approximate date of birth.[1] The papal document of 20 September 1458 dispensing him from the canonical requirement of being at least 30 years of age in order to be consecrated a bishop (of Siponto in Perotti's case) has him him asserting that at that moment he was 28 years of age («qui, ut asseris, in vicesimonono tue etatis anno constitutus existis»).[2] This means that he was born no earlier that 21 September 1429 (so as not to be 29 on 20 September 1458) and no later than 20 September 1430 (so as to be 28 on that day in 1458).[3] Now, in his invective against Poggio Bracciolini, which cannot be earlier than January 1454 since Perotti refers to Francisco Barbaro's recent death,[4] Perotti says that in the previous year, when he was barely 23 years old, he dared to contradict the septuagenarian Poggio.[5] So Perotti turned 23 in 1453, which means that he was born sometime in 1430. From the evidence of the papal document, we can conclude that he was born between 1 January and 20 September 1430. But we can be more precise. The criticism of Poggio which Perotti say he wrote when he was scarcely 23 years old is a letter dated Bologna, 8 September. addressed to Battista Brenni.[6] Hence, Perotti had

1. This note is a revision of Appendix C of my *Il Perotti e la controversia tra platonici ed aristotelici*, «Res Publica Litterarum», IV, 1981, pp. 195-231: 225-231, reprinted in my *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Aldershot, 1995 (Variorum: Essay I).

2. G. MERCATI, *Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti, arcivescovo di Siponto*, Rome, 1925, p. 17.

3. In my Appendix C, p. 226, I mistakenly give the parameters as 20 September 1429 - 19 September 1430.

4. The invective is found on pp. 197-227 of vol. VIII of T. BETTINELLI, *Miscellanea di varie operette*, Venice, 1744; reprinted in Poggio BRACCIOLINI, *Opera Omnia*, ed. R. Fubini, 4 vols., Torino, 1969, IV, pp. 81-111. On pp. 208/92, Perotti remarks: «eius, quem doleo nuper immatura morte nobis indignissime raptum Francisci Barbari graves et luculentas epistolas». For Barbaro see M. KING, *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton 1986, pp. 323-325. The exact day in January of Barbaro's death is unknown.

5. *Miscellanea Bettinelli*, p. 201; P. BRACCIOLINI, *Opera Omnia*, IV, p. 95: «quod adhuc pene adolescens et vix quartum et vigesimum aetatis annum ingressus homini iam septuagenario et opinione vulgi non inerudito auderem contradicere».

6. R. CESSI, *Notizie umanistiche. III Tra Niccolò Perotto e Poggio Bracciolini*, «Giornale storico della letteratura italiana», LIX, 1912, pp. 312-346 and LX, 1912, pp. 73-111: 81-84 («Datum Bononie, die VIII Sept. 1453»).

turned 23 just before 8 September 1453. He would therefore seem to have been born not in the last months of 1429, as Mercati argued,[7] but rather in late August or the very first days of September 1430.

In the preface to *De Generibus Metrorum*, Perotti told his brother Elio that he had now served his master, Cardinal Bessarion, for seven years.[8] Since he also mentions the fall of Constantinople,[9] the preface cannot be earlier than mid-1453. In point of fact Perotti wrote the preface in the last quarter of 1454. We know from Perotti's autograph colophon in MS Vatican, Urb. Lat. 1180 that he was still in the household of William Gray in Ferrara when he, Perotti, turned 17.[10] I believe that when Perotti wrote «quum Ferariae [...] duodevicesimumque aetatis suae annum ageret» he meant that he finished the transcription precisely on his birthday in late August/early September 1447. In any case, the earliest we can place Gray and his entourage in Rome is in the last months of 1447.[11] So the earliest Perotti could have transferred to Bessarion's household in Rome would have been in the last three or four months of 1447. Consequently, the preface to *De Generibus Metrorum*, seven years later, needs to be dated to the last quarter of 1454. Furthermore, since Perotti says in the preface that Bessarion had recently composed *epigrammata* for George Gemistus Pletho[12] and since we can safely presume that Bessarion wrote the epitaphs very soon after hearing of Pletho's death, Pletho must have died in mid- or late 1454 and not in June 1452 as commonly believed.[13]

As far as Perotti is concerned, this dating means, *inter alia*, that his letter to Iacopo Costanzi, which is so central to Cardinal Mercati's chronology of Perotti's early life, dates not from early1454, as Mercati thought,[14] but from late August/early September 1454. Twice in the letter to Costanzi, Perotti asserted that he had just turned 24 years old.[15] Hence, Bessarion's famous manuscript of Ptolemy's *Geography* must

7. *Per la cronologia*, p. 17.

8. See § 16 of the Appendix below. Since this letter is not available save in early printed editions and in manuscripts, I have edited it in the Appendix below.

9. Ivi, § 15.

10. See A. Marucchi, *Codici di Niccolò Perotti nella Biblioteca Vaticana*, «Humanistica Lovaniensia», xxxiv, 1985, pp. 99-126: 111.

11. See my Appendix C, p. 227, and esp. nn. 25-26, p. 230.

12. See § 11 of the Appendix.

13. See my *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, 1976, pp. 163-170.

14. See Mercati, *Per la cronologia*, p. 17: «nella lettera al concittadino Iacopo Costanzi da Fano, lettera che si mostra scritta circa il principio del 1454 e non dopo»; p. 18: «Ho detto che la lettera a Jacopo [sic] Costanzi è del principio del 1454 circa».

15. The letter is available in A. Mai, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum*, iii, Rome, 1831, pp. 303-307. See p. 304: «Nunc quintum et vigesimum iam annum ingressus coepi fragilitatem et mortalitatem nostram et fortunae instabilitatem mecum reputare». And p. 306: «Iam enim senex mihi videor quintum et vigesimum aetatis annum ingressus».

date from 1454 since Perotti mentions at the end of the letter to Costanzi that he had recently rendered into Latin the epigram which the Cardinal wanted inscribed on his just completed *pulcherrima et pretiosissima* Geography.[16] I leave it to others to follow up the other consequences of this dating.[17]

Appendix[18]

Nicolai Perotti epistola de generibus metrorum quibus Horatius Flaccus et Severinus Boetius
usi sunt ad Helium Perottum fratrem incipit foeliciter.

Nicolaus Perottus Helio Perotto fratri salutem.

1 Ex omnibus immortalis dei erga me beneficiis duo sunt quibus maxime gloriari soleo, unum quod Bessarionem mihi principem, alterum quod te fratrem prestiterit. **2** Nam si mihi data esset facultas omnia pro meo arbitrio eligendi, quid cogitare, ne dicam sperare, amplius potuissem?

3 Ut enim a principe incipiam, virum nactus sum pium, beneficum, humanum, liberalem, inaudita equitate, summa iustitia, singulari fide, divina sapientia adeo, preterea omni genere studiorum eruditum, ut mihi interdum de eo cogitanti non tam unus homo litteratus quam littere ipse omnesque bone artes in uno homine esse videantur. **4** Nulla res est tam difficilis, tam abdita quam ex huius animo veluti quodam thesauro non licet expromere. **5** Quam peritus est divinarum litterarum! Quam doctus et civilis et pontificii iuris! **6** Quid est adeo in philosophia abstrusum atque reconditum quod huic non sit penitus familiare? **7** Quis in mathematicis excellentior? Quantum exemplorum, quantum historiae, quantum antiquitatis tenet! **8** Non sermo eius, cum Grece loquitur, plane anticus est? Cum scribit Latine, Muse ipse Romane loqui videntur. **9** Orationem ipsius Platonicam putes. Crebra est, assidua, copiosa, et hibernis nivibus similis. **10** In versibus tantum leporis, dulcedinis, suavitatis inserit ut nihil divinius sit, nihil celestius. **11** Quid epigrammata que Grece nuper in Gemistum Platonicum composuit queque tu subito Latina reddisti,

16. See my Appendix C, p. 231 n. 40; and the scheda on this manuscript (Venezia, Bibl. Marciana, Z. Gr. 338 [= 333]) by A. Rigo on p. 423 of G. Fiaccadori, ed., *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra* (Napoli, 1994); another plate of the manuscript is to be found on p. 106 as part of Rigo's article *Gli interessi astronomici del cardinal Bessarione*, pp. 105-117.

17. See my Appendix C, p. 228, for some issues that emerges from this dating.

18. This is merely an attempt at a usable text with no pretense of being a critical edition. My sources are: **P** = *Nicolai Peroti De generibus metrorum* ([Verona, Bonino Bonini, before 6 June 1483]; Copinger 4691; Goff P-298; *Indice generale degli incunaboli* 7430), sign. c 2*v*-4*r*. **Q** = *Q. Horatii Flacci Odarum sive Carminum libri quattuor [...] Nicolai Perotti libellus* (Venice, Aldine Press, 1519), ff. 183*r*-184*v*. **V** = MS Vatican, Vat. lat. 3027, ff. 100*v*-102*r*, which is a parchment manuscript containing the youthful writings of Niccolò Perotti and bearing the episcopal coat of arms of Jean Jouffroy on f. 1*r*; see A. Lanconelli, *La biblioteca romana di Jean Jouffroy*, in *Scrittura, biblioteche, e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e problemi. Atti del seminario 1-2 giugno 1979*, 2 vols. (Vatican City, 1980), 1: pp. 275-294, at p. 289.

nonne redolere probatissimam illam antiquitatem videntur? **12** Disputationes eius subtiles, ornate, graves ut facile quemlibet repugnantem quo velit impellat et trahat. **13** Ita ex tempore loquitur quasi iam pridem scripserit. Videntur ad manum sensus omnes instructi. **14** Tanta preterea humanitate erga omnes expositus est ut qui dignitate summum locum tenet facilitate morum pene infimus videatur. **15** Liberalitatem eius cum infiniti ex Latinis, tum maxime hoc tempore infoelicissimi Grecie populi experiuntur, qui propriis expulsi sedibus, ad hunc veluti unicum refugium confluunt. **16** Adde quod me adeo amanter, benigne, clementer amplexus est ut octavum iam annum non solum domi sed intra secretiora cubicula ad curam castissimi corporis sui tenuerit teneatque. **17** Apud quem quantum gratia et auctoritate valuerim in propinquorum atque amicorum honoribus expertus sum! **18** Que nostra familia, qui pater, qui nos omnes, quae nostre fortune essent nisi princeps noster fuisset? **19** Nota haec omnibus sunt. Quicquid sumus, principis nostri sumus beneficio, humanitate, clementia. **20** Huic uni bona, fortunas, ipsam denique animam debemus. **21** Merito itaque puto immortale me beneficium a deo consecutum, quod talem nactus sum principem, quem nisi summa integritate, fide, observantia colam, venerer, adorem, sceleratus, facinorosus, nefarius sim, e conspectu hominum fugandus, eiiciendus, exterminandus.

22 De te vero, mi frater, quid loquar? An mihi secundo loco evenire aliquid dulcius poterat quam te talem habere germanum, qui mihi ut aspectu ac lineamentis corporis ita, etiam moribus et natura, similis evaderes? **23** Qui iisdem quibus ipse studiis deditus a me erudireris, docereris, instruereris? Quem ego veluti imaginem quandam meis manibus formarem atque confingerem? **24** De cuius indole tantam animo spem concepi ut non mediocre decus allaturum te familie nostre, nisi te nobis fata inviderint, existimem? **25** At quorsum haec de me inquies? (Nam de principe nostro non miror, quem ubique laudare, extollere, predicare satiari non potes.) **26** Nempe quia tuis quoque laudibus satiari non possum, optime et suavissime frater. Ita me ingenium tuum, ita studium, ita mores delectant, presertim in hoc lubrico etatis, in quo multi adolescentes periclitari solent. **27** Quanta me nuper voluptate affectum putas cum me rogasti ut una epistola omnia genera metrorum quae apud Horatium Flaccum reperiuntur breviter comprehenderem et unde lyrici poete dicti fuerint ad te scriberem. **28** Ex his enim intelligo non contentum te heroicis atque elegiacis versibus, ut ceteri nostre etatis adolescentes, ad cetera quoque meterorum genera aspirare, quod et optimi ingenii tui et exactissime in studiis diligentie testimonium est. **29** Ego vero, ut honestissimo desiderio tuo morem geram, et instar liberalissimi hominis plus etiam quam a me queratur prestem. **30** Hac tibi epistola omnia metrorum genera quibus non solum Horatius verum etiam Boetius usus est breviter adnotabo, si tamen prius quid lyricorum vetustissimum nomen sibi velit ostendero.

titulus Nicolai Perotti ... incipit foeliciter *om. PQ*.
salutatio Helio : Celio *PQ*. fratri : fratri charissimo *PQ*.
1 soleo : soleo duo sunt *P*.
2 omnia pro meo arbitrio : omni pro arbitrio meo *P* (pro arbitrio meo *Q*).
3 virum *om. PQ*. beneficum : *sic PQV*.
8 non : num *PQ*. anticus : Atticus *PQ*.

11 quid : qui *V*. Grece *om. PQ*. Gemistus : semistum *P*. tu subito : subito cum *PQ*. redolere : reddere *PQ*.
12 repugnantem : repungantem *V*; *om. PQ*.
21 puto immortale me : me puto immortale *PQ*.
22 quam te talem : te *om V*. etiam : et *Q*.
29 ut : in *PQ*.

Gianni Paganini

MAOMETTO, MOSÈ E CRISTO FURONO «SYDEREI LEGISLATORES»? HENRY MORE CONTRO POMPONAZZI, CARDANO E VANINI

In piena epoca di rivoluzione scientifica si trova ancora la teoria dei legislatori e dei capi di religione, così come l'avevano sviluppata gli autori del Rinascimento italiano. Nel 1674 un libro inglese discute questa teoria che viene accusata di essere pericolosa per la fede: Henry More, esaminando «Atheorum Aristotelicorum suffugia», dedica a confutare Pomponazzi, Cardano e Vanini parecchie pagine della sua grande opera scritta in difesa del Cristianesimo, *Magni Mysterii Pietatis Explanatio, sive Veræ ac fidelis Repræsentatio Æterni Evangelii Domini ac Servatoris nostri Jesu Christi, Dei Filii, Unigeniti, Hominumque Principis ac Angelorum.*[1] In quest'opera apologetica, il platonico di Cambridge intende dimostrare la verità della religione cristiana e soprattutto provare che Gesù Cristo è il vero Messia che i profeti hanno annunciato e sul quale convergono le predizioni dell'Apocalisse. Nell'economia di quest'opera, è importante per More rifiutare le spiegazioni naturalistiche della figura di Gesù elaborate dai filosofi rinascimentali che avevano fatto ricorso alle teorie astrologiche, magiche, psicologiche, con l'intento di ricondurre la realtà dei prodigi a cause affatto 'naturali', benché il loro concetto di natura facesse appello ad una rappresentazione magica e sovente animistica del mondo.

More prende a bersaglio la versione che Vanini aveva dato della teoria astrologica di Cardano e che egli così riassume: «quod Mahometes, Moses et Christus syderei essent Legislatores et eiusdem plane Autoritatis»,[2] come se la religione non fosse altro che il risultato di influenze naturali e di uno stato transitorio del sistema celeste («tamquam si Religio omnis nihil esset aliud nisi Influentia Naturæ et transitorius stellarum Flatus»).[3] Questa formulazione è assai vicina a un luogo comune dell'empietà di 'antico regime', ma è importante sottolineare il quadro particolare nel quale la tesi dei legislatori-impostori prende forma, poiché essa rinvia ad una filosofia

1. Londini, Typis J. Macock, 1674 (H. More, *Opera Omnia. Opera theologica*, vol. I, Londini, impensis Gualteri Kettilby, rist. anast.: Hildesheim, 1966).

2. È il titolo che More dà al § 8 del cap. XVII, lib. VII, p. 295. Nel testo, p. 297, la formulazione è lievemente diversa: «Nec ullum ingenii specimen est sed crassæ impietatis *Mahometismi* ortum *Judaismi* ortui & *Christianismi* tam audacter æquiparare; tamquam si *Moses, Christus, & Mahometes, Astrales Legislatores* pariter essent omnes, & à Stellarum Influentiis similiter adjuti & inspirati».

3. Ivi, § 9, p. 298.

della storia umana e dell'universo che è quella tipica dell''aristotelismo irreligioso', a base astrologica, del XVI secolo.

More sembra essere assai aggiornato sulle correnti principali dell'irreligione, giacché distingue due tendenze principali: da una parte, gli 'epicurei' che negano sia le sostanze spirituali sia la verità dei miracoli e dei prodigi, dall'altra gli 'aristotelici'. Questi ultimi, pur riconoscendo l'esistenza di spiriti e la realtà di «apparitiones, miracula ac vaticinia» (al punto da sottoscrivere alla storia di Cristo e della sua resurrezione), finiscono però per ricondurli alla pura e semplice «influenza dei corpi celesti». Mentre considera che gli argomenti svolti nella sua opera bastino a provare l'immortalità e la spiritualità dell'anima, contro il materialismo degli 'epicurei', More ritiene invece che si debba ancora fare altro per refutare gli 'aristotelici':

Sunt enim duo Atheorum genera, Epicureum unum, alterum Aristotelicum. Primi negant omnes substantias incorporeas quascumque, omnesque apparitiones, miracula ac vaticinia quæ easdem inferre possint. Qui quidem ex irrefragabili hac declaratione quam fecimus abunde jam sunt confutati. Alteri substantiis incorporeis non adversantur, nec Vaticiniis sanè, Apparitionibus aut Miraculis, etiam maximè illustribus, adeò ut non diffugiant quin agnoscant Historiam Christi, Resurrectionem ejus, suique ipsius exhibitionem post mortem, Vaticinia etiam de ipso, & quid non?

Ciò che distingue gli 'aristotelici' dai veri credenti, è il fatto che essi non attribuiscono questi effetti prodigiosi (profezie, miracoli, apparizioni) a una provvidenza divina particolare, ma piuttosto all'azione generale e impersonale delle intelligenze celesti, che in certi momenti e secondo il ricorrere delle grandi congiunzioni astrali sono le cause per cui nascono «legislatori» cioè capi a un tempo politici e religiosi che effettuano autentici prodigi grazie alle «virtù» indotte dalle influenze celesti e dunque contenute nelle forze più segrete e più potenti della natura:

Verùm habent sanè argutum hoc subterfugium quo se sartos tectos à recipiendo quicquam indè commodi, conservent, propterea quod nullam talem Providentiam particularem esse statuunt qualem nos indè inferre volumus. Siquidem hæc omnia per influentiam cœlestium corporum perfici possunt ab Intelligentiis ad singulas sphæras pertinentibus actuatorum, modoque naturali, ab eo qui in summo orbe residet, istiusmodi influentias derivantium, quæ secundum certas Naturæ periodos novos Legislatores producant, facultatem ipsis indentes edendi miracula eisque opitulantes per apparitiones, & visiones Angelorum, facientes ut illic videantur esse ubi revera non sunt, & ut appareant postquam esse desiverint.

Ma poiché si tratta di effetti transitori, dipendenti da una contingenza astrale particolare, anche le religioni risultano infine soggette alla decadenza e alla scomparsa, secondo un ritmo ciclico che riproduce il corso circolare degli astri e che viene imitato quaggiù tanto dai fenomeni biologici che da-

gli avvenimenti storici, descritti secondo una legge di crescita, decadenza e morte analoga a quella che regola il corso degli esseri viventi:

Cum tamen interim [legislatores] nec Angeli sint nec Animæ separatæ, sed transitoria effecta sint haec omnia virtutis cœlorum & configurationum cœlestium corporum, quae paulatim defervescit: Unde stellarum influentia deficiente, una deficit simul Religio, alteraque vigere incipit.

È così che il cristianesimo si è sostituito alla religione ebraica, mentre a sua volta sta per essere scalzato dall'Islam, giacché tutte le 'leggi' religiose sono governate nelle loro vicissitudini dal circuito naturale scandito dalle rivoluzioni astrali; le religioni non sono 'indicate' dal dito di Dio, giacché questi – secondo la teoria aristotelica del primo motore immobile – non si occupa per nulla di ciò che avviene nella sfera sublunare. Egli si limita ad esercitare una sorta di causalità generale, mediante le intelligenze che presiedono alle sfere celesti, in modo tale che il 'ritmo' secondo il quale le religioni si succedono è esattamente descritto dalle congiunzioni degli astri principali:

Ad hunc modum Judaismus locum cessit Christianitati, & Christianitas, in multis terræ partibus, Mahometismo, quippe quæ omnes Leges sunt è mutabili Naturæ cursu profectæ, non immediato Dei digito designatæ, qui sedem in octava sphæra occupans, nullo modo particulari rebus humanis se intermiscet, sed ad distantiam tantummodò, cœlestium Intelligentiarum ope, virtutisque Stellarum, generalia quædam Providentiæ specimina in terrestrium Creaturarum progenies transmittit.

Abbastanza diffusa tra gli esponenti dell'aristotelismo 'radicale' del '500, questa teoria era stata ben rappresentata da Pietro Pomponazzi; se poi si vogliono ripercorrere le tappe principali di questa spiegazione 'astrale' dell'opera dei legislatori, se ne ritrova una sintesi assai efficace ancora alla metà del '600 nel manoscritto del *Theophrastus redivivus*, che utilizza numeriosi testi pomponazziani, tratti soprattutto dal *De incantationibus*. L'autore del *Theophrastus* utilizza infatti le dottrine pomponazziane come una sorta di filosofia della storia, in cui la successione ciclica delle *leges* è spiegata dalle due tesi congiunte della «universi perfectio» e della sua eternità. Non c'è religione che non passi attraverso la parabola ascesa-apogeo-declino e infine scomparsa.

A paragone di questa teoria complessa delle intelligenze celesti svolta da Pomponazzi, la versione di Vanini si segnala per uno sforzo di semplificazione che rivela maggiormente, agli occhi di More, l'intenzione empia del suo autore, giacché il salentino sostituì alla molteplicità delle intelligenze una sola «anima dei cieli» o intelligenza divina che finisce per riassorbire in se stessa tutti gli aspetti della divinità. Secondo More non si tratterebbe di una posizione limpida, ma piuttosto di un'astuzia che mirerebbe a preservare l'autore mediante la postulazione di una divinità completamente imprigionata in un sistema naturalistico e immanente:

Bella profectò speculatio, & quæ duos istos argutos in Philosophia fatuos Pomponatium & Vaninum apprimè condecet. Quorum tamen posterior elegantulo huic figmento non usque adeò & conformiter antiquæ Aristotelis doctrinæ seipsum videtur dedidisse; sed magnas cum rebus incorporeis inimicitias gerens, oppidò quàm avidè earum numerum minuere, quantum potest, conatus esse, magnopereque sibi applaudere, se hoc tandem assecutum, quòd una scilicet solummodo Cœlorum Anima æquè efficaciter atquè Intelligentiæ Aristotelicæ, ad hæc omnia obeunda sufficere possit. Atque ea propter de istis subinde dubitat, hanc verò seriò affirmat & tamquam unicum illud Intellectuale & Immateriale principium supremumque Numen confirmat; sed tale quod non aliter operetur quàm modo naturali & per Periodicas cœlestium corporum Influentias.

More rileva anche che la maggior parte delle congetture empie contenute nell'opera di Vanini già si trovava nei libri di Cardano («scæuvus ille & tortuosus scriptor *Hieronymus Cardanus*»): «*Vaninus* illuc tantum addidit magis rancidum gustum Impietatis ac Prophanitatis».[4] Il riferimento esatto a Cardano concerne ovviamente il celebre calcolo astrologico della natività di Cristo. Cardano aveva affermato che la predominanza di Mercurio sulle regioni medie (ove sono nate le grandi religioni) spiega anche i loro tratti comuni: «Leges autem indigent multis verbis et rationibus et mendaciis etiam, si oportuerit, et volubilitate cerebri: quæ omnia a Mercurio significantur»), mentre l'associazione con pianeti così differenti come Saturno, Giove, Marte e Venere rende conto dei loro caratteri specifici.

A fronte della sfida lanciata dall''empietà' fondata sulle tesi rinascimentali, la difesa apologetica di Henry More prende dapprima la via di una refutazione storica che ha per scopo di smentire i fondamenti della teoria astrale e ciclica dello sviluppo delle religioni; perciò egli sottolinea innanzitutto la falsità della dottrina per cui il giudaismo si sarebbe trovato in piena crisi all'epoca del Cristo, ciò che dovrebbe bastare a negare l'ipotesi delle influenze celesti sostenuta da Pomponazzi, Cardano o Vanini. Tutta la storia della religione di Abramo è concepita da More nelle forma di uno sviluppo continuo, di cui il Cristo avrebbe rappresentato l'acme annunciata dalle profezie che egli adempì. In questa prospettiva, l'idea di un progresso continuo avente il Cristo per sommità si presenta allo spirito di More come la prova che non sono i «tumulti» e gli «aspetti contrari» dei corpi celesti, con i loro «differenti schematismi e configurazioni» a dirigere la storia, ma la «mano» e la «saggezza» di Dio, contrariamente a quanto aveva proposto la filosofia 'astrologica' degli autori del Rinascimento.[5]

4. Ivi, pp. 295-296.

5. Ivi, p. 297. Per ulteriori precisazioni, cfr. il mio saggio: *Un athéisme d'ancien régime? Pour une histoire de l'athéisme à part entière: l'héritage de la pensée de la Renaissance et l'incrédulité moderne*, in *La question de l'athéisme au dix-septième siècle*, sous la dir. de P. Lurbe et S. Taussig, Brepols, Turnhout, 2004, pp. 105-130.

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

DELLA VANITÀ DELLE SCIENZE. NOTE DI LETTURA

Il 16 settembre del 1526 Agrippa annunciava all'amico Jean Chapelain il completamento di un «volumen satis amplum [...] Regia celsitudine non indignum», a cui aveva dato il titolo *De incertitudine et vanitate scientiarum atque excellentia verbi Dei*.[1] Se a quella data il trattato fosse davvero terminato non è possibile stabilire; fatto è che vide la luce presso l'editore Johannes Grapheus di Anversa solo quattro anni più tardi, in una redazione che, almeno in qualche luogo, era stata ampliata e forse rielaborata, come del resto era costume dell'autore.[2] L'opera, ristampata numerosissime volte (da sola o insieme al *De nobilitate foeminei sexus* e al *De sacramento matrimonii*), molto presto fu tradotta in tedesco, poi in italiano, inglese, francese e, più tardi, in olandese.[3]

Di questo scritto singolare e discusso è stato di recente pubblicato per i tipi dell'editore Nino Aragno il volgarizzamento «in lingua toscana» di Lodovico Domenichi, che uscì a Venezia nel 1547 con dedica a Cosimo I.[4] Il volume, curato da Tiziana Provvidera, presenta molteplici motivi di interesse. È, intanto, una testimonianza significativa delle linee ideologiche che ispirarono l'attività di stampa di opere composte o tradotte in volgare, voluta dal Duca nell'ambito della sua politica culturale di costruzione del consenso. L'epistola dedicatoria del Domenichi ripropone fedelmente i moduli retorici condivisi da tutti coloro che contribuirono alla formazione di questo corpo letterario: il ruolo civile del dotto, inteso come obbligo quasi religioso;[5] la necessità di una educazione più ampia, che favorisca

1. CORNELIUS AGRIPPA AB NETTESHEIM, *Epistolarum libri*, IV, 44, in IDEM, *Opera*, Lugduni, per Beringos fratres, s.d., ripr. anast., Hildesheim-New York, Olms, 1970, II, pp. 821-822.

2. CH. G. NAUERT jr., *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana (Ill.), University of Illinois Press, 1965, p. 108, nota 11; P. ZAMBELLI, *Cornelius Agrippa, ein kritischer Magus*, in *Die Okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, hrsg. von A. Buck, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, p. 81, nota 40.

3. La traduzione in tedesco è del 1534 (insieme all'*Elogio della follia* erasmiano «zum tail verteutscht, zum tail beschrieben durch Sebastianum Francken»); quella inglese «by Ia. San. Gent.» del 1569; quella francese a cura di Louis Turquet de Mayerne è stampata nel 1582; quella olandese di Joachim Oudaan è del 1651. Ognuna di queste traduzioni ebbe numerose ristampe.

4. *Opera di Arrigo Cornelio Agrippa della incertitudine e vanità delle scienze*, tradotta per Lodovico Domenichi, a cura di T. Provvidera, Torino, Nino Aragno Editore, 2004.

5. L. DOMENICHI, *All'illustrissimo et Eccellentissimo Signor Cosmo de Medici dignissimo Duca di Fiorenza*, in AGRIPPA, *Della vanità*, cit., p. 3: «Fu sempre intenzion mia, Magnanimo Principe, di giovare in alcuna parte non pure a gli amici privati, ma al ben pubblico ancora [...] noi siamo generalmente tenuti ad amare ogniuno e giovar l'uno a l'altro».

il compimento della destinazione conoscitiva di ogni uomo;[6] l'obbligo di portare in volgare tutte le arti e le scienze per venire incontro alle esigenze degli 'idioti';[7] l'elogio del buon governo ducale che, attento «alla salute, alla quiete et alla utilità de i popoli», protegge e incoraggia la diffusione della conoscenza.[8] La stampa di un'opera certo «bellissima» e «universalmente utilissima», ma già censurata e assai controversa,[9] è forse da mettere in connessione con gli interessi politici e religiosi di Cosimo nella situazione di contingente tensione che lo opponeva al papato.[10] Ma, in generale, il riferimento alla declamazione 'scettica' di Agrippa quasi sempre sostanzia, celandola «sub alieno clypeo», l'espressione di posizioni eretiche e radicali: la presenza di questa traduzione nella cultura cinquecentesca è una importante testimonianza di come il *De incertitudine* fu recepito e operò nel contesto dei conflitti religiosi italiani.[11]

Il volgarizzamento del Domenichi, che si mantiene strettamente fedele al testo latino rispettandone la complessa struttura e l'inventività linguistica, offre d'altra parte l'opportunità di rileggere (o leggere per la prima volta) uno scritto di straordinaria forza, nel quale Agrippa manifesta con provocatoria franchezza, lontana da ogni strategia nicodemitica e incurante di qualsivoglia cautela («troppo liberamente, e forse amaramente»),[12] l'esito della sua riflessione filosofica e teologica. Vi è riaffermata l'aspirazione erasmiana alla riforma dell'educazione, della società, della religione. Ma il giudizio sulla crisi culturale, che Erasmo era andato sviluppando con fine ironia e con sempre maggiore prudenza, si squaderna nel *De incertitudine* come polemica aspra, sdegnata condanna, battaglia corpo a corpo («monomachia»), sistematica demolizione di tutto l'edificio dell'umano

6. Ivi, pp. 3-4: «E s'egli è vero, come è verissimo, che tutti gli uomini naturalmente desiderino sapere, certo non merita di esser chiamato uomo chi questo universal desiderio impedisce, e secondo il dono speciale avuto dal cielo non l'aiuta»

7. Ivi, p. 3: «venendomi sdegno e compassione d'alcuni i quali dicono ch'egli non è onesto ch'ogni idiota abbia a sapere quello che un letterato in molti anni con studio grande s'avrà acquistato da i libri greci e latini».

8. Ivi, p. 4.

9. Sulle condanne (Parigi 1531, 1543, 1551; Lovanio 1533, 1550, 1558), cfr. *Index des livres interdits*, éd. par J. M. de Bujanda, Québec-Genève, Éditions de l'Université de Sherbrooke-Droz, I, 1985, pp. 84, 87; II, 1986, pp. 131-132.

10. In quel periodo il Duca faceva volentieri ricorso alla minaccia del serpeggiante dissenso religioso e alla possibilità di «tor la riputazione al Papa» mediante il concilio. Cfr. G. Spini, *Cosimo I e l'indipendenza del principato mediceo*, Firenze, Vallecchi, 1980, p. 176; S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997², pp. 136-137, ove è citato il passo della lettera di Cosimo all'imperatore del 1547; M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 291-407.

11. Cfr., per Ortensio Lando, S. Adorni Braccesi, *L''Agrippa Arrigo' e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala, e utopismo. Ipotesi di lettura*, «Historia Philosophica», II, 2005, pp. 97-113.

12. Agrippa, *Della vanità*, cit., Al lettore, p. 22.

vivere: le scienze e le arti, ma anche le professioni e le consuetudini civili, per giungere fino alla religione e alle sue estrinsecazioni pubbliche – insomma, tutto ciò che si presenta come puro ritrovato terreno, tutto ciò che non poggia sulla superiore certezza del «verbum Dei», tutto ciò che ha contribuito a ottundere le coscienze e a stornarle dalla Verità.

Una professione di scetticismo, si dice; o almeno di antintellettualismo. Ma non è così. Della critica scettica e dei suoi argomenti Agrippa applica soltanto il topos della diafonia: il disaccordo che divide i cultori di ciascun settore della scienza dimostra l'intrinseca debolezza delle «inventiones» della ragione naturale, che procede per indimostrabili congetture (nel senso di Lattanzio, non in quello di Cusano) e che, soprattutto, è inapplicabile all'ambito della conoscenza di Dio. Ma il *De incertitudine* non propone una analisi rigorosa e sistematica dei fondamenti e dei limiti oggettivi del sapere, bensì la descrizione in negativo di uno dei possibili usi della ragione, la critica di un modo di fare cultura, la condanna della «temerarietà» di chi antepone le opinioni umane alla Parola divina.[13] Nello stesso tempo, però, è l'indicazione in positivo di una scelta filosofica alternativa, l'esortazione a orientare verso Dio il privilegio della razionalità, l'invito ad abbandonare la «scientia» per abbracciare la «sapientia», racchiusa nel platonismo cristiano.[14] È vero che la foga argomentativa, che destò la inquieta disapprovazione di Erasmo, conduce Agrippa ad affermare che «non possa accadere cosa di maggiore danno, e più pestifera alla vita de gli uomini et alla salute dell'anime nostre, di quel che sono l'arti e le scienze istesse».[15] Ma è anche vero che nel gioco delle contrapposizioni diafoniche (sull'anima, sulla metafisica, sulla morale) Aristotele è il 'demoniaco Aristotele' («l'indiavolato Aristotele», traduce pittorescamente Domenichi), Platone invece è il 'divino Platone'.[16] La vera destinataria della polemica di Agrippa è la scienza basata sui sensi, che si vuole autonoma dalla interna presenza del divino e rovescia la subordinazione della ragione alla fede. Ed è soprattutto la scienza che si applica al patrimonio rivelato non per ascoltare e mettere in pratica gli insegnamenti divini, ma per sezionare la parola sacra,

13. Ivi, pp. 21-22, ove Agrippa critica la servile fedeltà dei maestri e dei discepoli al loro caposcuola, sferzandola come adorazione di uno «scolastico Dio». Il motivo è ripreso nel cap. 97, p. 476.

14. Ivi, concl., p. 515: «Periocché concetta in voi è la cognizione di tutte le cose, il che, come confessano gli Academici, così le Sacre Lettere ne fanno testimonio, perché Iddio creò tutte le cose molto buone, cioè nel miglior grado ch'elle potessero essere. Sì come ei dunque creò gli alberi pieni di frutti, così creò l'anime come alberi razionali piene di forme e di cognizioni, ma ogni cosa rimase coperto per lo peccato del primo padre, e v'entrò l'oblivione madre dell'ignoranza». Il passo, molto importante, deriva da Francesco Giorgio Veneto, che è ampiamente utilizzato nella declamazione di Agrippa. Cfr. V. Perrone Compagni, *Riforma della magia e riforma della cultura in Agrippa*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», II, 1997, pp. 115-140.

15. Agrippa, *Della vanità*, cit., 1, p. 25.

16. Ivi, 52, p. 223. Su questa definizione, che Agrippa trae da Reuchlin e da Francesco Giorgio Veneto, cfr. Perrone Compagni, *Riforma della magia*, cit., pp. 115-140.

per forzare le porte del mistero e tutto spiegare con questioncelle e sofismi – senza riuscire ad afferrare Dio, ma seminando nel contempo la discordia, la superstizione e l'incredulità tra i cristiani.[17] Questa è la scienza dei teologi scolastici, che del sapere fanno strumento di potere, arrogandosi la funzione di mediatori, controllori, repressori.

Nel condurre la sua guerra contro i «temerari giganti et inimici delle sacre Lettere»,[18] Agrippa persegue anche un obiettivo di riforma gnoseologica e morale; ma ha in mente qualcosa di molto più ampio, un programma religioso e concretamente politico. La filosofia si fa progetto di rinnovamento spirituale e istituzionale, auspicando una revisione radicale non solo delle forme esteriori della religione e dei modi del suo insegnamento, bensì dello stesso concetto di teologia, cioè dello stesso fondamento su cui si basa l'ordine gerarchico e sacramentale della Chiesa. Si tratta di una contrapposizione che è ideologica prima ancora che dottrinale, di una lotta per l'egemonia culturale prima ancora che di un confronto tra ortodossia ed eterodossia. Agrippa non conduce una guerra 'ideale', di scuola, contro il passato e la tradizione; combatte invece un duello reale e personale contro la corruzione del presente, contro i filosofi, i teologi, i religiosi del proprio tempo. Dopo «il Maestro delle sentenze, Tomaso d'Aquino, Alberto per sopra nome Magno, e molti altri uomini eccellenti sì come fu Giovanni Scoto, dottor di sottile intelletto ma troppo inclinato a contendere»,

finalmente la teologia scolastica è caduta a poco a poco ne i sofismi, mentre che questi teosofisti moderni e tavernieri della parola di Dio, i quali non sono teologi se non con titolo comprato, di così sublime scienza hanno fatto una certa logomachia, fabricando opinioni e facendo violenza alle Scritture, andando per le scuole, movendo questioncelle e, con intricate parole, dando nuovo senso contrario a quelle, assai più pronti a ventilare che essaminare, sono anco stati arditi d'imaginarsi infiniti semi di contese [...]. Et in questo modo, di che si lamenta ancora Tomaso d'Aquino, mettono in riso e diffidenza la nostra sacrosanta fede appresso i savi di questo mondo, mentre che mandatosi dopo le spalle le canoniche Scritture dello Spirito Santo, s'hanno fatto una scelta d'infinite questioni accomodate a disputarsi sopra le cose divine, nelle quali essercitando l'ingegno e consumando l'età loro, in quelle sole hanno collocato la dottrina di tutta la teologia.[19]

Sono questi uomini, che il *De incertitudine* avrebbe potuto indicare per nome, i responsabili della decadenza e della crisi. «Prendere l'armi contra tutta la machina delle scienze e dell'arti» (contro la «gygantomachia» della ragione che sfida Dio)[20] significa, in ultima analisi, proporre una diversa immagine

17. AGRIPPA, *Della vanità*, cit., 101, pp. 506-507.

18. Ivi, Al lettore, p. 21.

19. Ivi, 97, pp. 473-474.

20. Ivi, p. 15. L'identificazione degli scolastici con i giganti è già nel *De triplici ratione cognoscendi Deum*, 6, in AGRIPPA, *Opera*, cit., II, p. 477. L'*Oratio habita Papiae in praelec-*

dell'intellettuale cristiano e ribadire il ruolo del nuovo teologo umanista nella società.[21] Attraverso una critica moralistica della corruzione delle persone che praticano la scienza, Agrippa pone sotto accusa l'inadeguatezza delle strutture a cui è affidata la direzione delle coscienze; ma ne mette anche in discussione la preminenza (la teologia è affare di tutti)[22] e financo la competenza, perché il vero teologo è colui che è guidato dallo Spirito, colui che pratica il suo cristianesimo come un esercizio di perfezionamento e di santificazione, attraverso il superamento di sé stesso, dominando le apparenze e disprezzando i valori mondani: il vero teologo è il rigenerato in Cristo.

La trama di questa interpretazione è racchiusa già in un breve scritto, il *De triplici ratione cognoscendi Deum*, datato 1516, ma ancora rielaborato prima della sua pubblicazione nella raccolta del 1529.[23] Qui Agrippa delineava le tre strade per giungere alla conoscenza di Dio, collocandole in una scala di progressiva perfezione e compiutezza: la scienza pagana, che muove dalle creature al Creatore; la cabala ebraica, che conosce Dio attraverso l'interpretazione della Legge e con il ministero degli angeli; infine la vera conoscenza attraverso Cristo nel libro del Vangelo, luce piena del meriggio che dirada la caligine del libro delle creature e rischiara l'umbratilità del libro della Legge. Questa successione cronologica nel manifestarsi di Dio all'uomo contiene l'abbozzo di una serie di princìpi che costituiranno più tardi il nucleo del credo religioso di Agrippa, equamente lontano da ogni chiesa magisteriale, da Roma come dalla Riforma: l'evento della redenzione è una svolta provvidenziale che ha cancellato una volta per tutte la condizione storica dell'uomo macchiato dal peccato originale, riconducendolo alla perfezione del suo momento iniziale e restituendogli la pienezza di ragione e volontà – il libero arbitrio risanato; Dio ha predestinato universalmente gli uomini; nell'individuo risiede la responsabilità di aderire o meno all'offerta divina e quindi la sua salvezza o la sua condanna eterna; la fede si effonde in doni di grazia: non soltanto in buone opere, ma anche e soprattutto in miracoli. La rigenerazione apre la via verso la perfezione, fino al compenetramento con la divinità: ci si fa figli di Dio, ci si trasforma in Colui di cui siamo immagine. Ma è un fatto soggettivo, di coscienza, una certezza interiore in cui si radica la salvezza individuale. Attraverso Cristo il rigenerato vive un rapporto esclusivo con Dio, che non ha bisogno di nessuna mediazione né istituzionale, né sacramentale; è un illuminato e possiede per grazia divina la vera intelligenza delle Scritture,

tione Hermetis Trismegisti De potestate et sapientia Dei, ivi, p. 1099, aveva invece applicato questo epiteto agli scettici.

21. L'espressione 'teologo umanista' è di M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*, Leiden, Brill, 1997.

22. AGRIPPA, *Della vanità*, cit., 100, pp. 501-502.

23. Una edizione parziale, basata non sulla *editio princeps* del 1529, ma su un testo che presenta alcune corruttele, è stata pubblicata in AGRIPPA DI NETTESHEIM, *Testi scelti*, a cura di P. Zambelli, in *Testi umanistici su l'ermetismo*, a cura di E. Garin, «Archivio di Filosofia», 1954, pp. 145-162.

ove trova i suoi personali mezzi di salvezza, ottemperando al precetto dell'amore verso Dio nella contemplazione filosofico-religiosa. Ma il secondo precetto, quello dell'amore per il prossimo, impone al perfetto di farsi sacerdote, cioè teologo, assumendo su di sé la funzione di «dux caecorum, eruditor insipientium, magister infantium» per indicare ai suoi simili le vie della generale redenzione nelle forme adatte alla comprensione di ciascuno – secondo uno schema pedagogico (non inconsueto) che mescola elitarismo ed ecumenismo e che accetta dal *De christiana religione* di Ficino qualunque forma di culto come migliore e preferibile all'irreligiosità.

Nel *De triplici ratione*, tuttavia, l'assunzione della responsabilità educativa da parte del nuovo teologo umanista si traduceva in una denuncia generica, seppur forte, della corruzione introdotta dai fondatori della «università di Satana»[24] e in una violenta condanna dei cattivi pastori. Nel *De incertitudine*, invece, la critica corrosiva si affianca a un programma positivo: la ricerca di una conciliazione tra la spiritualità del vero cristiano e le forme praticabili da tutti. È chiaro che per la minoranza dei perfetti non è necessario nessun veicolo esterno di comunicazione con Dio. Ma proprio l'indifferenza delle forme esteriori consente di ammettere la conservazione di alcune di esse come mezzo di ammaestramento pubblico, «a edificazione della plebe»,[25] e in nome della pace giustifica il tentativo di correggere e risanare l'esistente, piuttosto che rovesciarlo, con il rispetto di quei *rudes* che formano la maggioranza del popolo cristiano.[26] Di certo la teologia dovrà sbarazzarsi del tradizionale bagaglio di questioni filosofiche e di quelle discussioni sugli arcani divini, verso i quali già Erasmo si diceva incline a professare un prudente scetticismo; dovrà diventare vera teologia, predicazione della parola e avvio a un perfezionamento morale aperto a tutti i cristiani, secondo livelli diversi individualmente attingibili.[27]

Difficile dire se Agrippa si percepisse come un rigenerato, detentore della comprensione profonda della parola di Dio e insieme della «ars miraculorum», oppure come un progrediente nella via della dignificazione spirituale. Se in una lettera del 1527 parla di sé come colui che, fermo all'imbocco del cammino, indica agli altri l'ingresso,[28] nel *De incertitudine* costruisce piuttosto una immagine di profeta, che con sdegno giudica la realtà contemporanea, e di predicatore, che intravede le vie della correzione e tenta di indicarle ai suoi simili. In questa prospettiva si capisce come Agrippa abbia potuto continuare a occuparsi di magia, mettendo definitivamente a punto il *De occulta philosophia* e pubblicandolo pressoché in contemporanea con il *De incertitudine*.[29]

24. L'espressione, presente nella prima redazione del *De triplici* (ms. Paris, Bibliothèque Nationale 16625), sarà cassata nella redazione a stampa del 1529.

25. AGRIPPA, *Della vanità*, cit., 59, pp. 263-264, a proposito delle feste; 60, p. 270, a proposito delle cerimonie; 100, p. 497, a proposito della interpretazione della Scrittura.

26. Ivi, 60, p. 270.

27. Ivi, 100, p. 503.

28. AGRIPPA, *Epistolarum libri*, cit., v, 19, pp. 879-881.

29. Sul significato della palinodia degli interessi magici, pronunciata da Agrippa nel

Agrippa mostra qui cosa possa fare la ragione umana correttamente orientata, risanata da Cristo e tornata in possesso delle sue capacità originarie. L'uomo, infatti, ha una naturale destinazione terrena, un compito affidatogli da Dio al momento della creazione: portare a perfezione l'opera divina, essere principio di *cosmos*, farsi collaboratore di Dio. Non basta l'ascensione individuale al Principio; non basta essere contemplatori: bisogna essere anche custodi e coltivatori del giardino; bisogna che il perfezionamento soggettivo si effonda all'esterno e produca frutti, facendosi carità verso il prossimo e verso il mondo. La magia restaurata coincide con il recupero della divinità che il Creatore volle partecipare alla sua creatura; contempla la natura non come impersonale meccanismo di leggi o come fonte del male, ma come ricettacolo del divino, simbolo creato che dà testimonianza del suo creatore; ha una visione dell'unità che le consente di superare la diafonia delle spiegazioni filosofiche, componendole come punti di vista parziali, ma non contraddittori, in una struttura metafisica complessiva fatta di corrispondenze e di passaggi, che si radica nel disegno provvidenziale di Dio.[30]

Anche l'accesso alla magia è riservato a pochi – a quei pochi ai quali Agrippa si rivolge nell'epilogo come «doctrinae et sapientiae filii», dall'animo incorrotto e orientato secondo il «rectum modum vivendi», dalla mente casta e dalla fede illibata in Dio:[31] in una parola, agli altri perfetti, ai compagni di rigenerazione, ai quali soltanto compete di comprendere e mettere in pratica i segreti della creazione – anche di quelle parti della magia che la declamazione 'scettica' condannava, «le quali tanto son più dannose quanto a gli ignoranti paiono più divine».[32] Disseminati qua e là secondo una tecnica di frammentazione testuale, deliberatamente celati secondo una strategia espositiva fatta di rimandi interni e di connessioni imprevedibili, emergono i fondamenti dottrinali di questa fratellanza ideale e di una comune scelta religiosa ormai lontana da ogni ortodossia.[33] E la «dispersa intentio», che il lettore accorto deve raccogliere dalle pagine del *De occulta philosophia*, si rivela perfettamente coerente con le linee del programma di riforma religiosa e culturale del *De incertitudine et vanitate scientiarum*.

cap. 48 del *De incertitudine*, cfr. V. Perrone Compagni, *Astrologia e filosofia occulta in Agrippa*, «Rinascimento», II s., XLI, 2001, pp. 93-111.

30. Cornelius Agrippa ab Nettesheim, *De occulta philosophia libri tres*, I, 13, ed. by V. Perrone Compagni, Leiden, Brill, 1992, pp.109-112.

31. Agrippa, *De occulta philosophia*, cit., III, 65, p. 599.

32. Agrippa, *Della vanità*, cit., 46, p. 204. L'arte paolina, citata in questa pagina, è trattata nella terza parte della *Clavicula Salomonis* (*Ars paulina regis Salomonis*). Il rimando a *I Cor.* 2, 6-10 sulla sapienza trasmessa «inter perfectos» non è corretto.

33. L'interpretazione simbolica del battesimo e, in generale, dei sacramenti, metafora e percettibile segno del «mysterium» spirituale che Dio opera nell'uomo; la necessità della «firma adhaesio» di colui che riceve i sacramenti, affinché questi siano operanti; l'impossibilità di compiere miracoli mediante il nome di Cristo se ci si trova in peccato mortale; l'indifferenza per le questioni teologiche su cui il Vangelo non si pronuncia (il destino delle anime in attesa della resurrezione dei corpi).

LEEN SPRUIT

ANCORA SU BRUNO, BEECKMAN E BALTHASAR VAN DER VEEN

È ORMAI un luogo comune che Isaac Beeckman (1588-1637), noto interlocutore olandese di Descartes, aveva una conoscenza abbastanza dettagliata delle tradizioni filosofiche fortemente e spesso così sbrigativamente condannate invece dal suo amico francese.[1] La sua cultura scientifica doveva molto al naturalismo italiano e le sue letture galileane erano legate allo studio dei *novatores*. A Dordrecht Beeckman frequentava la biblioteca di Andreas Colvius[2] che durante i suoi viaggi aveva stretto rapporti con ambienti scientifici e filosofici italiani e che possedeva numerose opere italiane.[3] La sua teoria del 'pneuma' o 'materia sottile', poi, era influenzata da Telesio, Bruno e Patrizi.[4] Nel *Journal* di Beeckman si riscontrono alcuni precisi riferimenti a Bruno. I primi riferimenti risalgono all'epoca tra il marzo 1632 e il gennaio 1633 e riguardano un passo del *De immenso* sul volo degli uccelli[5] e sul galleggiamento dei gravi.[6] Nel novembre 1633 Beeckman ricevette da Johannes Elichman[7] il dialogo *De l'infinito*, «in

1. Vedi, per es., S. RICCI, *La fortune de Giordano Bruno en France*, in *Descartes et la Renaissance*, Actes du Colloque international de Tours des 22-24 Mars 1996, réunis par E. Faye, Paris, 1999, pp. 407-440, a pp. 410-411, 419-421.

2. Su Andreas Colvius (Kolff; 1594-1671), pastore della Chiesa vallona in Dordrecht, vedi C. LOUISE THIJSSEN-SCHOUTE, *Nederlands Cartesianisme*, avec sommaire et table des matières en français, bezorgd en van aanvullende bibliografie voorzien door Th. Verbeek, Utrecht, 1989 (1ª ed.: Amsterdam, 1954), pp. 560-573. Colvius accompagnò una delegazione della città in Venezia, dove riuscì a procurarsi manoscritti e libri italiani.

3. K. VAN BERKEL, *Isaac Beeckman (1588-1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam, 1983, pp. 112-114. Sulla biblioteca di Beeckman, si veda anche E. CANONE, *Il 'Catalogus Librorum' di Isaac Beeckman*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1991, pp. 131-159.

4. K. VAN BERKEL, *op. cit.*, p. 186.

5. *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, publié avec une introduction et des notes par C. de Waard, 4 voll., La Haye, 1939-1953, vol. III, p. 253: «Bruno Nolanus, pag. 213, lin. 10, non reddit meo juditio veram rationem cur aves supra in aere meliùs volitent. Ego verò dixi id fieri quia aer ibi ob frigus est crassior». Il passo è in G. BRUNO, *Poemi filosofici latini*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 1999, p. [465]: «[...] haud aliter quanto plus subest aeris, tanto magis superinsistere volucris paterit: ut patet in ijs quae immotis pennis volant superné, quo crebris aerem ictibus verberando pervenerant».

6. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, p. 254: «Bruno, pag. 213, malè dicit tantò graviora pondere natare posse quantò plus aquae subest».

7. Johannes Elichman, nato (probabilmente) in Slesia verso il 1600; dottore in medicina quando si stabilisce ad Amsterdam dove conosce Descartes. Dal 1631 studia poi lingue orientali a Leida; dal 1634 al 1635 vive in Danimarca per studiare il gotico; si

quo multa occurrunt consideratione digna et meis atque aliorum antehac dictorum in physicis respondentia».[8] Nella primavera del 1634 Beeckman si soffermò poi sull'opinione di Bruno circa le stelle fisse quali altrettanti Soli.[9] Gli ultimi appunti su Bruno risalgono al periodo tra l'agosto e l'ottobre dello stesso anno e riguardano passi tratti da *La cena de le Ceneri* e dal *De la causa*, circa la visibilità di luci a lunga distanza[10] nonché le fonti antiche della concezione bruniana delle forme quali disposizioni accidentali della materia.[11] Di recente Antonella Del Prete ha sottolineato come queste citazioni, che a prima vista sembrano alquanto disparate ed eterogenee, acquistino senso se analizzate a partire dagli interessi scientifici di Beeckman.[12]

sposa nel 1637 e muore il 18 agosto 1639 a Leida. Vedi *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, p. 320, nota 2.

8. Ivi, p. 325.

9. Ivi, p. 350: «Si stellae fixae Soles sunt uti Brunus Nolanus existimat, non debet aliquis mirari cur tam immenso spatio ab invicem remotae sint, cùm planetae nostri Solis multò sint propinquiores, ita ut vix aliqua sit proportio inter distantiam Saturni à Sole et inter distantiam Solis ab Arctuo. Nam cùm tanto lumine sint praediti, mutuò se ab invicem repellunt, cùmque sit vacuum ubique, nulla est resistentia, nisi ab altero quodam Sole vel fixâ quae hunc ferit et percutit prohibetque ne ulterius illinc recedat, ita ut omnes fixae inter sese invicem limitent. Et si Deus plures Soles creasset, sibi mutuò propinquiores fuissent; si pauciores, a se invicem fuissent remotiores. Planetae verò uniuscujusque Solis usque ad ipsum Solem pellerentur, nisi Sol ob vicinitatem plus posset repellendo ad tantam distantiam, ubi vis Solis repellens cum vi pellentium fixarum aequalis foret. Hinc majores planetae longiùs à Sole absunt». Vedi anche p. 336, dove è riportata una notizia databile al febbraio 1634: «Si fixae omnes sunt Soles, necessario tanto intervallo ab invicem removentur, quia invicem pellunt. Non mirum igitur tantum spatium inter ea restare in quo pauci duntaxat planetae conspiciuntur. Potuisset enim fieri ut nullus planeta circa hunc Solem moveretur, qui tamen nihilominus tanto intervallo à reliquis Solibus removeretur». Il curatore de Waard rimanda ai poemi francofortesi, in particolare a due passi del *De immenso*; vedi *Poemi filosofici latini*, cit., pp. [414] e [719]. Questa idea fu rifiutata da Kepler; vedi A. Del Prete, *Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca*, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, pp. 273-300, a p. 277.

10. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, p. 359: «Brunus Nolanus, in lib. *La cena, Dialogo tertio*, p. 52, lin. 19, dicit candelam videri per sexaginta miliaria. *Da Otranto di Puglia si veggono al spesso le candele d'Avellona, trà quai paesi tramezza gran tratto del mare Jonio*». Vedi G. Bruno, *Opere italiane*, ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, 4 voll., Firenze, 1999, vol. 2, p. [390].

11. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, p. 360: «Idem *De la causa, principio et uno*, pag. 56. 24/61/63.28/ dicit se diù fuisse in opinione Democritii, Epicuri, Cyrenaicorum, Cynicorum et Stoicorum qui dicunt formas non esse aliud quàm accidentales dispositiones materiae, quia haec, inquit, opinio fundamenta magis naturae respondentia habet quàm Aristotelis. *Ma dopo*, inquit, *haver più maturamente considerato, havendo risguardo à più cose, troviamo che è necessario conoscere nella natura doi geni di sustanza, l'uno che è forma, et l'altro che è materia, perché è necessario che sia un'atto sustantialissimo nel quale è la potenza attiva di tutto: et ancora una potenza et un soggetto, nel quale non sia minor potenza passiva di tutto, in quello è potestà di fare; in questo è potestà di esser fatto*». Vedi G. Bruno, *Opere italiane*, cit., vol. II, pp. [557]-[558].

12. A. Del Prete, *Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca*, cit., pp. 274-728.

In un'epoca precedente a tali riferimenti, Beeckman aveva tuttavia conosciuto un certo Balthasar van der Veen, mugnaio a Gorinchem (località poco distante da Dordrecht). Il 27 gennaio 1634, Beeckman riconosce nella tesi di van der Veen circa il moto delle stelle fisse la dottrina presentata da Bruno nel *De immenso*.[13] In base a questa semplice affinità, van Berkel ha qualificato van der Veen come uno dei pochi seguaci olandesi di Bruno.[14] Del Prete ne trae la conclusione che Beeckman conoscesse l'ipotesi che le stelle fisse siano dei Soli tramite van der Veen,[15] mentre Saverio Ricci definisce Balthasar van der Veen come uno dei rari conoscitori diretti delle opere di Bruno in Olanda.[16] Queste valutazioni costituiscono, a mio avviso, una base sufficiente per analizzare – attraverso gli appunti di Beeckman – le idee e le opinioni di questo mugnaio autodidatta, sul quale si hanno soltanto scarne informazioni.[17]

Balthasar van der Veen (da Beeckman anche indicato come «van der Vinne») era un tipico rappresentante della cultura scientifica popolare dell'epoca. Beeckman entrò in contatto con lui il 4 marzo del 1627, tramite Jan Jansz Stampioen,[18] a Rotterdam.[19] In quell'occasione van der Veen gli espose una sua opinione alquanto curiosa. Egli credeva che la Terra all'interno fosse vuota e anche che vi vivessero degli uomini, i quali venivano spinti contro la parete interna da una specie di forza centrifuga. Ci sarebbe poi stato un Sole interno da lui definito come paradiso. La Terra, inoltre, era concepita come aperta su due punti, il che consentiva la comunicazione delle acque interne e esterne, ambedue mosse dalla Luna. Van der Veen era anche convinto che tutte le stelle fossero in origine altrettanti mondi; attualmente esse si sarebbero però 'chiarificate' (*geclarificeert*), motivo per cui ora emanerebbero luce. L'eccentrico mugnaio riteneva inoltre che an-

13. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, p. 333: «Balthasar van de Vinne te Gorcum opinio de motu fixarum quam antè annotavi, est Bruno Nolani cap. 5. *Lib. I de Mundis* – 27en Jan. 1634». Vedi G. BRUNO, *Poemi filosofici latini*, cit., pp. [417]-[420]. Vedi anche i testi citati nella nota 8.

14. K. VAN BERKEL, *Isaac Beeckman (1588-1637) en de mechanisering van het wereldbeeld*, cit., p. 250.

15. A. DEL PRETE, *Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca*, cit., p. 278.

16. S. RICCI, *La fortune de Giordano Bruno en France*, cit., p. 420.

17. L'Archivio Comunale di Gorinchem fornisce alcuni dati. Balthasar van der Veen era un mugnaio piuttosto benestante, e tra 1612 e 1637 risulta proprietario o co-proprietario di alcuni mulini. Un suo fratello era farmacista, un altro fratello era commerciante di stoffe e una sorella sposò un uomo che sarebbe entrato in seguito nell'amministrazione locale. Cfr. K. VAN BERKEL, *Isaac Beeckman (1588-1637)*, cit., p. 111, nota 29. I rapporti tra Beeckman e van der Veen sono analizzati a pp. 111-112, 248-251.

18. Jan Jansz Stampioen, fl. nel sec. XVII; prese parte a una spedizione artica; viveva a Rotterdam dal 1617; conquistò notorietà per aver sviluppato un metodo per calcolare l'altezza del polo senza alcun strumento; vedi *Nieuwe tafelen van polushoogten* (Rotterdam 1618) e *Coelestum planum* (Rotterdam 1619); fu autore di carte geografiche. Vedi *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. II, p. 349, nota 2.

19. Ivi, p. 388.

che il nostro mondo sarebbe diventato una stella, e che Dio crea ogni giorno mondi nuovi. Nel corso dello stesso incontro, van der Veen sostenne che poteva comunicare con un viaggiatore partito per le Indie Orientali, grazie a uno scambio reciproco di sangue operato in precedenza. Tutto ciò viene liquidato da Beeckman con un semplice *nugae*.[20] Il 5 giugno dello stesso anno Balthasar van der Veen gli disse che conosceva la Cabala e che con essa era in grado di guarire i malati invocando il nome di Dio in ebraico. Secondo lui non si trattava di un procedimento magico, in quanto si basava su un'esplicita promessa biblica: chi prega sarà ascoltato.[21] Questa volta Beeckman commentò «O curas hominis, o quantum etc.».[22] Nella primavera dell'anno seguente discusse con van der Veen di astrologia, in particolare della potenza degli 'aspetti'. Questa volta Beeckman si degnò di ripondere in merito.[23] Il 29 novembre 1629 i due discussero della densità dell'aria, che secondo van der Veen dovrebbe aumentare negli strati più alti, fino a costituire una specie di sfera cristallina (van der Veen sosteneva che ci si poteva camminare sopra). A volte un pezzo di questa sfera cadrebbe giù, fenomeno che si può osservare sotto forma di nebbia o di nuvola. Questo strato compatto gira insieme alla Terra e fa sì che gli uomini non vengano gettati in aria dal movimento della Terra (uno degli argomenti classici contro il movimento della Terra). Risulta interessante al riguardo un'altra sua idea. Un'obiezione tradizionale contro il movimento della Terra intorno al Sole si fondava sulla mancanza di parallassi delle stelle. Van der Veen, invece, a dispetto di tutti gli astronomi contemporanei (o quasi), sosteneva che le stelle fisse avessero delle parallassi osservabili.[24] Secondo lui, infatti, le differenze tra le posizioni delle stelle riscontrate nei vari manuali astronomici non erano dovute a possibili inesattezze dell'osservazione, ma a un reale cambiamento delle posizioni.[25] Beeckman appuntò questa tesi senza commentarla.[26] Dopo un anno e mezzo il mugnaio ricomparve, esponendo questa volta la sua teoria del movimento del Sole intorno a un centro che si troverebbe a una distanza multipla rispetto a quella che intercorre tra noi e Saturno, in un periodo imprecisato di migliaia di anni, senza con ciò intaccare però minimamente i percorsi

20. Ivi, pp. 388-389.

21. Ivi, vol. III, pp. 5-6.

22. Vedi PERSIUS FLACCUS, *Sat.*, I, 1.

23. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, pp. 47-48. Beeckman teorizzò l'influenza delle radiazioni corpuscolari del Sole e delle stelle, senza accettare l'astrologia giudiziaria; vedi *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. I, p. 228; II, pp. 136-137, 200.

24. Si ricorda che l'osservazione della prima parallasse stellare risale alla prima metà dell'Ottocento.

25. Vedi *De immenso*, I, cap. 5, in G. BRUNO, *Poemi filosofici latini*, cit., p. [419]: «Quod etiam fixae moveantur stellae facile conijci potest notata distantia inter duas quaslibet primae magnitidinis uno tempore, quae alia (licet non multo propter apertas promptasque causas) alio tempore anni poterit conveniri».

26. *Journal tenu par Isaac Beeckman*, cit., vol. III, pp. 140-141.

dei pianeti intorno al Sole.[27] Si tratta dell'opinione riguardo al movimento del Sole che Beeckman rintracciò poi nella teoria bruniana del movimento delle stelle fisse.[28] Questo è anche l'ultimo appunto presente nel *Journal* a proposito del mugnaio filosofo cabalista e astrologo.

Come Giordano Bruno anche Balthasar van der Veen era un copernicano radicale, e non possiamo escludere che la sua tesi del moto delle stelle fisse derivasse dalla lettura delle opere del Nolano. Le altre sue idee, invece, richiamano alla memoria piuttosto il caso di un altro famoso mugnaio, cioè quello di Domenico Scandella chiamato Menocchio, che fu bruciato vivo nel 1599 per le sue idee materialiste circa Dio e il cosmo.[29]

27. Ivi, p. 208-209.

28. Ivi, p. 333; vedi *supra*.

29. Vedi C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, 1976, e inoltre *Domenico Scandella detto Menochio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, a cura di A. Del Col, Pordenone, 1990.

STUDI

Barbara Amato

ASPETTI DELL'ANTIARISTOTELISMO BRUNIANO NEL *CAMOERACENSIS ACROTISMUS*

SUMMARY

In *Camoeracensis acrotismus* Bruno levelled an attack against the Peripatetic philosophy of his days, drawing a clear distinction between Aristotle and the sterile and erroneous interpretation of his works in ancient and medieval commentaries. Bruno also challenged Aristotle's thought: Aristotle developed some correct scientific principles but was unable to elaborate them into a coherent conceptual system. Thus, Bruno's, apparently internal, criticism lead to a radically alternative philosophical model.

Un attacco alla *vulgaris philosophia*

L'offensiva contro la fisica e la cosmologia aristoteliche costituisce uno dei tratti distintivi della nolana filosofia, tale da esser presente, se pur in formule differenti, nell'intero arco della produzione bruniana. Nei dialoghi londinesi del 1584, *La cena de le Ceneri*, il *De l'infinito, universo e mondi* e, in qualche misura, anche il *De la causa, principio et uno*, Bruno aveva già denunciato i principali errori della filosofia della natura di Aristotele: il geocentrismo, la finitezza dell'universo, le orbite deferenti, le sfere cristalline, la gerarchia del cosmo, la teoria dei luoghi naturali, la divisibilità infinita della materia erano stati il bersaglio privilegiato della battaglia antiaristotelica condotta da Bruno. La gran copia di argomenti forniti dal Nolano fin da questi primi scritti sarà rimaneggiata, approfondita, ampliata e, in qualche caso, riveduta – anche alla luce di una maggiore attenzione alle novità astronomiche del tempo – in una delle opere più importanti della maturità, il *De immenso*, facente parte della trilogia dei poemi latini, pubblicata a Francoforte nel 1591. La stessa opera che apre la trilogia, il *De minimo*, pur non trattando specificamente né la fisica né la cosmologia, non manca di incrinare dalle fondamenta l'universo aristotelico, confutando la teoria della materia che lo sostiene.[1]

1. L'opera è dedicata alla dimostrazione di un triplice minimo: il minimo metafisico, la monade, il minimo fisico, l'atomo, e il minimo geometrico, il punto. In base a tale teoria, Bruno rigetta la concezione aristotelica dell'infinita divisibilità della materia, che non ammette grandezze minime indivisibili.

Il *Camoeracensis acrotismus*, la cui pubblicazione (Wittenberg, 1588) si colloca cronologicamente in una posizione intermedia rispetto ai due gruppi di scritti suindicati, segna una tappa fondamentale in questa campagna demolitrice del modello aristotelico del mondo. Con un'esposizione rigorosa e serrata l'*Acrotismus* racchiude in ottanta articoli la critica bruniana alla *Fisica* e al *De coelo* dello Stagirita, dando luogo ad un commentario *sui generis* che, seguendo fedelmente l'ordine dei testi, legge, interpreta e confuta in un'unica mossa i passi delle opere di Aristotele in cui si annidano i principali errori della sua filosofia naturale. Vengono così scardinati, l'uno dopo l'altro, tutti i principi della fisica e della cosmologia peripatetiche, con una ridefinizione puntuale delle nozioni scientifiche che li sorreggevano: la materia, l'infinito, il continuo, il movimento, lo spazio, il tempo, la perfezione dell'universo, le leggi celesti, la gravità dei corpi, ricevono dall'analisi bruniana una valenza radicalmente diversa, divenendo gli elementi costitutivi di un nuovo ordine fisico e cosmico. Abbandonata la forma dialogica e il volgare degli scritti londinesi, l'opera si presenta, dunque, come la prima enunciazione della fisica e della cosmologia bruniane nella lingua ufficiale della comunità scientifica internazionale, il latino, e in una forma perfettamente idonea ad un'aula accademica: le tesi. L'intento di quest'opera è infatti quello di liberare il sapere, una volta per tutte, dal dominio della filosofia aristotelica, andando a colpire quest'ultima nel centro del suo irradiamento: l'università. Così ci attestano le parole del discepolo di Bruno, Jean Hennequin, contenute nelle pagine introduttive dell'*Acrotismus*:

> Nihil quod ad universalem fidem atque religionem infirmandam faciat, dicturus et assertive unquam definiturus, neque ad certum philosophiae genus pro ea, quae secundum humanam rationem est, veritate anteponendum statuendumque laboraturus, sed vel ad (illustrioribus philosophiae professoribus dignam) exercitationem: vel ut quanta sit adeo vulgatae atque in ore plurimorum celeberrimae Peripateticorum disciplinae firmitas, vel infirmitas elucescat: Jordanus Brunus Nolanus subsequentes universis Europae Academiis discutiendos proposuit articulos, et ego Joh. Hennequinus Parisiensis sub ejusdem clypeo in omnium litterarum parente Lutetiae universitate, publice defendendos exposui.[2]

Il riferimento all'accademia parigina si giustifica in relazione alla circostanza da cui scaturì l'opera. La composizione del testo è infatti legata, com'è noto, alla disputa filosofica indetta da Bruno al Col-

2. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 82.

lège de Cambrai dell'università luteziana, per i giorni 28-31 maggio 1586.[3] Fu in quella occasione che Bruno – per bocca di Hennequin – rese pubbliche le sue tesi antiaristoteliche sulla *Fisica* e il *De coelo*, che confluiranno successivamente nel testo dell'*Acrotismus*.[4] L'attacco di Bruno coinvolge, tuttavia, l'intero mondo accademico europeo («universis Europae Academiis»), colpevole di diffondere in modo acritico e dogmatico la dottrina aristotelica. Anziché condurre uno studio rigoroso della verità, l'università si limita a ripetere un'antica opinione con le stesse modalità con cui si diffonde una voce popolare, che acquista forza persuasiva dall'assiduità della sua trasmissione. Da centro di elaborazione scientifica del sapere, l'accademia è divenuta agli occhi di Bruno il foro della «vulgaris philosophia»,[5] il luogo di amplificazione di un antico pregiudizio, perdendo completamente il suo ruolo e scadendo al rango di una piazza popolare dove è possibile soltanto imbattersi in «molte contese, molte confusioni, molte dispute, innumerevoli discordie, nulla di ordinato, nulla di chiaro, nulla di sicuro».[6] L'obbiettivo che Bruno si propone con l'*Acrotismus* è dunque quello di combattere la degenerazione cui è incorsa da tempo la comunità accademica europea, che accredita un sapere fondandosi esclusivamente sulla «forza della consuetudine»[7] – additata dallo stesso Aristotele come «la causa principale per cui la ragione umana è distolta dal percepire ciò che è di per sé evidente» –,[8] e sul

3. L'episodio risale al secondo soggiorno parigino di Bruno, sul quale vedi L. Auvray, *Giordano Bruno à Paris d'après le témoignage d'un contemporain (1585-1586)*, «Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Isle-de-France», xxvii, 1900, pp. 288-301; V. Spampanato, *Vita*, pp. 641-659; F. Tocco, *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, «Nuova Antologia», xxxvii, 1902, pp. 86-97; F. A. Yates, *Giordano Bruno: some new Documents*, «Revue internationale de philosophie», v, 1951, pp. 174-199 (trad. it. *Giordano Bruno: nuovi documenti*, in Eadem, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 123-127); G. Aquilecchia, *Nota introduttiva* a bdd, pp. vii-xxiii; Idem, *Schede bruniane (1950-1991)*, Manziana, Vecchiarelli, 1993, pp. 107-117.

4. In concomitanza della disputa Bruno pubblicò le sue tesi nell'opuscolo *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, stampato con il nome del discepolo Hennequin. Dalla revisione e ampliamento di questo opuscolo nascerà, due anni dopo, l'*Acrotismus*. Cfr. E. Canone, *I* Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, a cura di E. C., Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 159-180; Idem, *Gli* Articuli adversus Peripateticos *di Giordano Bruno*, in *Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee*, x, Firenze, Olschki, 1999, pp. 35-61.

5. *Camoer. acrot.*, bol i,i 61, 82.

6. Ivi, p. 64. Le traduzioni dell'*Acrotismus* che compaiono nel presente articolo sono mie.

7. Ivi, p. 58.

8. *Ibidem*. Cfr. *Metaph.*, ii 3, 995a 3-6.

numero di coloro che vi aderiscono. I professori universitari avrebbero rinunciato ad una ricerca autentica della verità e ad un'analisi critica della filosofia aristotelica e si sarebbero limitati a somministrare quotidianamente quest'ultima come un veleno, vanificando, con l'assuefazione, la sua capacità di nuocere.[9] La dottrina aristotelica si è così affermata universalmente nel mondo accademico grazie all'uso di strumenti illusionistici propri di «ciarlatani»:[10] con i «sensi fallaci», l'«opinione», gli «arguti sofismi» e la «credenza»,[11] il Maestro e i suoi seguaci hanno mascherato la falsità della loro filosofia, e in questo modo «per tanti secoli e in tante regioni, hanno dominato così magnificamente sulle scienze da tutte le tribune».[12] Assumendo il ruolo di «sentinella»,[13] Bruno non si è mai lasciato intorpidire la mente e i sensi dalle fantasie peripatetiche e ritiene dunque sia giunto il momento di svelare a tutti l'inganno, troppo a lungo sopportato, e di infiacchire la forza dell'abitudine servendosi di «sensi più sani e regolati, con dimostrazioni vive ed efficaci e con le parole della stessa natura, la quale sa farsi intendere da sé».[14] Solo in tal modo sarà possibile «abbattere l'edificio innalzato dalla cattedra della sapienza, l'autorità così ben adorna e tanto strenuamente difesa da Aristotele e dai suoi simili, e tirar fuori dal profondo della caligine la verità, per così dire, infangata».[15]

Sollecitando una visione diretta della natura, che apra finalmente «gli occhi del senso e dell'intelletto, che teniamo chiusi secondo il capriccio di stolti ciarlatani e di ignoranti»,[16] Bruno esorta dunque a rifuggire sia dal principio di autorità sia da quello del consenso universale, fondato sulla forza del numero. Il suo appello alla libertà di pensiero, in base al quale «in filosofia è concesso a chiunque di filosofare con libertà e di esprimere il proprio pensiero»,[17] prima di essere un principio astratto e universalmente valido per tutti gli uomini, si afferma contestualmente all'ambiente universitario come

9. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 58-59: «Sicut enim (adiicit illius commentator Averroes) qui veneno vesci consueverunt, ea perhibentur facultate praediti, ut tum ipso tamquam proprio cibo reficiantur, tum consequenter quod caeteris est vitale, atque medicina, idipsum sibi exitiale experiantur».

10. Ivi, p. 66: «praestigiatorum».

11. Ivi, p. 61.

12. Ivi, p. 64.

13. Ivi, p. 58: «excubitor».

14. Ivi, pp. 61-62.

15. Ivi, p. 60.

16. Ivi, p. 66.

17. Ivi, p. 57.

un richiamo all'autonomia della ricerca scientifica contro ogni assuefazione e omologazione culturale che imprigioni le menti in un atteggiamento di comoda e pigra accettazione del sapere accreditato. Rivolgendosi ai professori parigini che dovranno valutare la sua proposta filosofica antiaristotelica, Bruno li invita a non giudicare una dottrina dal numero dei suoi seguaci, poiché:

Sordidi nimirum ingenii est cum multitudine, quia multitudo est, sentire velle: siquidem vulgi opinionibus et confirmatione multorum veritas non variatur, neque ideo doctum se quispiam habere debet, quod talis habeatur. Volens ergo fallitur qui temere credit ubi temere credere non cogitur, ubi non sine ratione adstipulandum subscribendumve, ubi scientiae nostrae, nostrae conscientiae lumen non suffragatur.[18]

Bruno: fustigatore o interprete di Aristotele?

1. *La scienza della natura: l'oggetto della fisica*

L'insuccesso della 'disputa di Cambrai' deluse le aspettative di Bruno nei confronti dell'uditorio parigino. Nonostante le testimonianze a disposizione riportino versioni contrastanti dell'esito del *certamen*, registrando, le une, la vittoria dei peripatetici e la conseguente fuga di Bruno,[19] le altre, la debolezza argomentativa degli interlocutori e la superiorità filosofica del Nolano,[20] non v'è dubbio che la drasticità dell'attacco ad Aristotele impedì qualsiasi plauso da parte del pubblico di Parigi e rese vano, dunque, il tentativo bruniano di emancipare l'attività accademica dalle «catene» peripatetiche.

Tuttavia l'«Aristotelimastiga», che al Collège de Cambrai «tanto haveva lavato il capo al povero Aristotele»,[21] non manca di darci saggio, in molti passi dell'*Acrotismus*, delle sue doti di interprete più che di «fustigatore di Aristotele», tanto da indurre a dubitare

18. Ivi, p. 65.

19. Questa è la versione fornita dal *Journal* di Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia di Saint-Victor, che non partecipò alla disputa, ma riporta resoconti di altri (cfr. L. Auvray, *Giordano Bruno à Paris*, cit., pp. 288-301).

20. In ciò si trovano concordi sia la testimonianza di François Rasse Des Neaux, medico e collezionista parigino, che assistette personalmente alla disputa – cfr. A. Perfetti, *Un nuovo documento sul secondo soggiorno parigino di Giordano Bruno (1585-1586)*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani*, cit., pp. 99-109 –, sia i riferimenti allo stesso episodio presenti nella corrispondenza tra Jacopo Corbinelli, allora a Parigi, e Gian Vincenzo Pinelli, che si trovava a Padova. Si vedano in particolare le lettere di Corbinelli a Pinelli del 6 giugno e del 4 agosto 1586 in F. A. Yates, *Giordano Bruno: nuovi documenti*, cit., pp. 123-127.

21. Così si esprime Corbinelli nella lettera indirizzata a Pinelli del 4 agosto 1586. Cfr. F. A. Yates, *Giordano Bruno: nuovi documenti*, cit., p. 125.

dell'effettivo affrancamento di Bruno dalle categorie del pensiero peripatetico.

A partire dalle tesi iniziali dell'*Acrotismus* il Nolano si fa inaspettatamente difensore della lettera del testo aristotelico, contro le erronee interpretazioni dei suoi seguaci: «Qui non consideriamo ancora l'ignoranza di Aristotele, ma quella di quasi tutti gli aristotelici riguardo ai loro principi».[22] In queste pagine Bruno si immerge nella discussione delle principali questioni enucleate nella *Fisica* dalla tradizione antica e medievale, mostrando di conoscere non solo il testo di Aristotele – nell'edizione latina di Averroè cui Bruno rimanda esplicitamente[23] – ma anche le opinioni dei suoi esegeti, con le quali si confronta.

Nell'affrontare, nei primi due articoli dell'*Acrotismus*, la questione relativa all'oggetto della scienza naturale – esplicitata e ampiamente dibattuta dai commentatori di Aristotele[24] – è opportuno, secondo Bruno, aver chiaro il sistema aristotelico delle scienze cui il proemio della *Fisica* fa implicitamente riferimento. Occorre, cioè, tener presente da un lato «la posizione che deve avere il trattato della *Fisica* tra gli altri libri della sua filosofia naturale», dall'altro «la posizione che ha lo studio della natura condotto per mezzo della filosofia natu-

22. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 83.

23. A partire dall'art. XLII, il testo rinvia ai commentari di Averroè alla *Fisica* e al *De coelo*, riportandone il numero corrispondente dell'edizione giuntina, ARISTOTELIS *De Physico auditu libri octo. Cum Averrois... commentariis*, in *Opera cum Averrois commentariis*, IV, Venetiis, apud Junctas,1562; IDEM, *De coelo libri quattuor*, in *Opera*, cit., V, 1562.

24. La questione relativa all'oggetto della scienza naturale viene enucleata preliminarmente al testo della *Fisica* dai commentatori medievali. Cfr., ad es., ALBERTI MAGNI *Physica*, in *Opera omnia*, IV,I, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, W. Kübel praeside, Monasterii Westfalorum, in aedibus Aschendorff, 1987, l. I, tract. 1, cap. 3, p. 5: «Et est digressio declarans subiectum scientiae naturalis»; SANCTI THOMAE AQUINATIS *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. M. Maggiolo, Torino-Roma, Marietti, 1954, l. I, lec. 1, comm. 1, p. 3: «Quia liber Physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis, in eius principio *oportet assignare quid sit materia et subiectum scientiae naturalis*»; IOANNIS DUNS SCOTI *In VIII libros Physicorum Aristotelis Quaestiones, cum annotationibus R.P.F. Francisci Pitigiani Arretini*, in *Opera omnia*, II, Lugduni, Sumptibus Laurentii Durand, 1639 (rist. anast. Hildesheim, Georg Olms, 1968), l. I, quaestio 1, par. 2, p. 1: «In quaestione primo determinabitur, qualiter de aliquo sit scientia. Secundo, quae sit scientia naturalis, et de quibus sit». Ma, già a partire dai commentari antichi, viene premessa al commento una sintesi della classificazione aristotelica delle scienze teoretiche, in cui si distingue l'oggetto proprio della filosofia naturale da quello della matematica e della metafisica: cfr. SIMPLICII *Clarissima Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico auditu*, Venetiis, apud Hieronymus Scotum, 1558, f. [Aii]; IOANNIS PHILOPONI *Eruditissima commentaria in primos quatuor Aristotelis de naturali auscultatione libros*, Venetiis, per Brandinum & Octavianum Scotum, 1542, f. 1*r*.

rale, che è chiamata fisica, rispetto allo studio della natura condotto per mezzo della divina filosofia, che è denominata metafisica».[25] Riguardo al primo punto, l'errore degli aristotelici consiste per Bruno nell'aver declassato la fisica dal rango di scienza, cui l'aveva elevata Aristotele, al rango di «historia»,[26] proprio di tutte le altre indagini naturali. Definendo la fisica come studio degli enti naturali, i peripatetici contravvengono ai principi epistemologici aristotelici esposti negli *Analitici posteriori*, in base ai quali il sensibile, l'ente particolare, l'individuo, ciò che sempre muta «né per sé né per accidente può esser intelligibile»,[27] e dunque in nessun modo è oggetto di scienza, ma più propriamente di un'«historia», ovvero di una conoscenza descrittiva, classificatoria, induttiva. La scienza si vale invece della dimostrazione apodittica, del procedimento deduttivo universale e necessario, e il suo oggetto «deve essere eterno, immutabile, vero, costante, semplice, uno, sempre e ovunque lo stesso».[28] A differenza delle altre indagini naturali proprie dei trattati sugli animali, sulla botanica, sulla metereologia o sull'anima, la fisica, in quanto scienza, non può dunque stabilire il suo oggetto negli enti naturali, ma indagherà piuttosto i principi della natura:

subjectum scientiae demonstrativaeque conclusionis perpetuo specifice singulariterque sumitur, nusquam vero pluraliter atque numeraliter: siquidem de sole, secundum speciem, aut certe de solis natura, de animalis natura, deque animae natura, quandoquidem de solibus, de anima, deque coelo, historia perpetuo dicitur esse non scientia. Cur igitur contra Aristotelis morem, et omnium philosophorum dicendi consuetudinem, ens mobile, ens naturale, corpus mobile, corpus naturale et similia scientiae subjectum adstruunt?[29]

Bruno si scaglia in generale contro tutti gli interpreti di Aristotele, nei commentari dei quali si legge una tale definizione della fisica.[30]

25. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 93-94.

26. Ivi, p. 84. Il termine *historia* indica, in questa accezione, un'indagine che non conduce ad una definizione né alla conoscenza dell'universale, ma si limita a narrare, descrivere, classificare aspetti particolari e individuali. In questo senso Aristotele parla di una *Historia naturalis* o di *Historiae animalium*. Cfr. anche l'*Index Aristotelicus* di H. Bonitz (ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, 2. ed. quam curavit Olof Gigon, Berlin, De Gruyter, v, 1961, p. 348).

27. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 86.

28. Ivi, pp. 83-84. Cfr. *Anal. post.*, I 2, 71b 19-23.

29. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 84.

30. Cfr., ad esempio, ALBERTI MAGNI *Physica*, cit., l. I, tract. 1, cap. 4, p. 6: «Dicamus igitur, quod cum corpus mobile sit subiectum, ipsum habet considerari in scientia naturali secundum omnes differentias et divisiones eius»; SANCTI THOMAE AQUINATIS *In octo libros Physic.*, cit., l. I, lec. 1, comm. 3, p. 3: «*ens mobile* sit subiectum naturali philosophiae».

In particolare, però, viene presa di mira la dottrina scotista che sostiene l'intelligibilità del singolare.[31] La polemica bruniana contro gli 'scoticolari', già espressa nel *De la causa* in termini ontologici,[32] assume nell'*Acrotismus* una valenza gnoseologica ed epistemologica: l'impossibiltà di produrre una conoscenza scientifica dell'ente particolare, del corpo e del mobile, espressa nel trattato di Wittenberg, deriva, a livello ontologico – come si legge nel *De la causa* – dall'accidentalità propria delle forme 'numerali', ossia delle forme che sono «principii d'individuazione, e danno la particularità, perché la materia non è contraibile alla particularità, se non per qualche forma».[33] E di questo lo stesso Aristotele «se ne avvedde certissimo; ma non vi potte rimediare: però disse che l'ultime differenze sono innominabili et ignote».[34] L'inconoscibilità dell'individuo, dovuta al suo essere accidentale e mutevole, induce tanto Aristotele quanto Bruno a ricercare l'oggetto della scienza fisica in qualcosa che possieda i requisiti propri della sostanza (eternità, immutabilità, verità, ecc.). Seguendo lo Stagirita anche Bruno individua questo oggetto nella natura:

> Neque etenim universum ipsum, quatenus unum, uniusque naturae, absoluta substantia concipitur: sed certe ipsa universa natura, seu substantia, scientificae (si qua est) obiicitur contemplationi. Illa inquam quae principium motus omnis est Aristoteli: illa quae est substantia eorum, quae in seipsis motionis principium admittunt[35]

La lettura bruniana del passo della *Fisica*, fedele in apparenza alla definizione aristotelica di natura, contiene tacitamente una profonda divergenza dottrinale, che verrà esplicitata dall'autore solo nel seguito dell'opera. In questo luogo Bruno si limita opportunamente a riportare la definizione generale di natura data da Aristotele[36] («principio di ogni movimento e sostanza di ciò che ammette in se stesso il principio di movimento») tacendo le due accezioni che ne determinano il significato. Infatti, a diverso titolo, si possono con-

31. Cfr. Ioannis Duns Scoti *Ordinatio*, in *Opera omnia iussu et auctoritate Rmi P. Constantini Koser,* studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P. Carolo Balić, VII, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1973, Ord. II, dist. 3, pars 1, q. 6, pp. 463-494; Idem, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio... In Metaphisicam quaestiones subtilissimae*, in *Opera omnia* [Lugduni, 1639] cit., IV, l. VII, qq. 14-15, pp. 710-716.

32. *Causa*, BOEUC III 185-189.

33. Ivi, 187.

34. Ivi, 189.

35. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 84.

36. *Phys.*, II 1, 192b 20-23.

siderare 'natura' sia la materia sia la forma.[37] Il testo di Bruno non solo omette tale distinzione, ma tralascia anche la parte del testo in cui Aristotele rende nota la sua predilezione per la forma.[38] Soltanto nell'art. X dell'*Acrotismus*, Bruno riprenderà l'argomento criticando aspramente la concezione aristotelica di natura, intesa come forma, e dichiarando esplicitamente che «la materia è più degna del nome di natura».[39]

L'orizzonte epistemologico aristotelico entro cui Bruno riconosce di muoversi assumendo la fisica come conoscenza dei principi naturali, piuttosto che come mera descrizione dei fenomeni, non gli impedisce di elaborare una concezione della *physis* radicalmente diversa, in quanto basata, come cercherò di mostrare, su una diversa spiegazione del movimento.

2. *Fisica e metafisica*

A questo primo errore imputato da Bruno ai peripatetici è strettamente connesso il secondo concernente il rapporto tra fisica e metafisica. Secondo il Nolano i discepoli dello Stagirita non hanno saputo cogliere il significato autentico del proemio della *Fisica*, laddove il Maestro sottolinea la necessità di far procedere l'indagine da ciò che è più noto e semplice per noi a ciò che è più noto e semplice per natura:

> cum Aristoteles [...] dicit, innatam esse nobis viam, ex notioribus nobis, ad notiora naturae: unde ab universalibus, confusis, hoc est universis, totis, confusis, contractis, compactis, indistinctis, veluti commixtis, ad particularia, partes, simplicia, distincta, absoluta, pura, immixta, a consideratione videlicet et contemplatione per modum contractionis et impuritatis, ad contemplationem absoluti, solius, nudi, atque puri.[40]

Nessuno degli interpreti, secondo Bruno, ha saputo scorgere in questa distinzione tra un *prius* gnoseologico e un *prius* ontologico la

37. Ivi, II 1, 193a 28-b 4.

38. Cfr. ARISTOTELIS *De physico aud.*, cit., f. 51*v* 1-52*r* F [*Phys*, II 1, 193a 28-b 7-8]: «Uno igitur modo natura sic dicitur, prima unicuique subiecta materia habentium in seipsis motus principium, et mutationis: Alio autem modo forma, et species, quae secundum rationem [...] et magis natura haec est, quam materia. unumquodque enim tunc dicitur, cum actu sit magis, quam cum potentia».

39. *Camoer. acrot.*, BOL I, I 72.

40. Ivi, 93-94. Cfr. *Phys.*, I 1, 184a 16-b 14. Ma la distinzione tra ciò che è anteriore e più noto per noi e ciò che lo è per natura è ribadita da Aristotele anche in altri luoghi: cfr. *An. post.*, I 2, 71b 33-72a 4; *Metaph.*, I 2, 982a 23-25; VII 3, 1029b 1-5. Cfr. *Libri Phys. expl.*, BOL III 269-270.

chiave di lettura del rapporto fisica-metafisica.[41] In base ad essa l'indagine fisica si prospetterebbe come una propedeutica alla metafisica, o meglio, come un primo livello d'indagine naturale che avrebbe il suo pieno completamento nella metafisica. Entrambe le discipline, pur da prospettive differenti, tratterebbero dunque il medesimo oggetto, la natura, ma, mentre la fisica assumerebbe un punto di vista relativo, cogliendo la natura nella «modalità della contrazione e commistione», la metafisica adotterebbe invece una visione assoluta, studiando il suo oggetto a prescindere dalla sua relazione ad altro e definendo i significati dei termini per astrazione dalle loro determinazioni specifiche:

Ibi [*scil.*: Aristoteles] notat ordinem quem habet contemplatio naturae, per naturalem philosophiam, quae physica dicitur, ad contemplationem naturae per divinam philosophiam, quae Metaphysica nominatur. Quid enim? Nonne a natura quemadmodum composita, utpote secundum quod hujusmodi, nempe ut est principium rerum naturalium, ad eandem absolute capiendam [...]? Nonne a principio, caussa et elemento rerum naturalium, ad absolute capiendum principium, caussam, et elementum, post habitam ejusdem distinctionem et multiplicem rationem ex quinto Metaph. et aliis. Nonne a materia et forma, actu et potentia hujusmodi, ad materiam et formam, potentiam et actum absolute [...]? [...] Nonne [...] a consideratione motus ut sequitur naturam, estque subjective in naturalibus universis, ad considerationem ejusdem absolutiorem, distinctiorem, simpliciorem, ut videlicet entis passio, atque specierum ejus differentiam constituens [...]? Nunquid non a consideratione circa substantiam mobilem in physicis, ad considerationem circa substantiam absolute, simpliciterque capiendam progreditur [...]?[42]

Per questo secondo errore dei peripatetici Bruno non indica un avversario specifico, ma, tra le interpretazioni che con più evidenza risultano invalidate dalla sua lettura, vi è certamente quella di Tommaso. Riducendo la distinzione tra fisica e metafisica ad un differente «ordo cognoscendi», la lettura bruniana rovescia completamente l'impianto epistemologico tomistico che fondava la gerarchia dei saperi sulla differenza ontologica dei loro rispettivi oggetti d'indagine. Nel commento al Proemio della *Fisica* di Tommaso, l'interpretazione del passo aristotelico in questione è preceduta da una classificazione gerarchica delle scienze, desunta dal

41. Tommaso, ad esempio intese questa distinzione come il percorso conoscitivo che dalla conoscenza del genere, confusa e indeterminata, giunge alla conoscenza della specie. Per un'analisi dell'interpretazione tomista di questo passo della *Fisica*, confrontata con quella bruniana, cfr. T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999, pp. 148-151.

42. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 94-95.

libro VI della *Metafisica*.[43] In base ad essa la fisica e la metafisica si distinguerebbero per la diversità delle sostanze considerate: mentre la filosofia seconda verte «de naturalibus», ossia su oggetti che sono legati alla materia sensibile, sia nell'essere, sia nella definizione,[44] la filosofia prima si occupa invece di oggetti che non dipendono affatto dalla materia sensibile, «vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens».[45] Bruno si rifiuta di appoggiare questa lettura della classificazione aristotelica delle scienze teoretiche, perché, in primo luogo – in base a quanto si è constatato riguardo al primo errore – la fisica, in quanto scienza, non può avere per oggetto gli enti sensibili, i «naturalia», e, in secondo luogo, non si rinviene per la metafisica un oggetto d'indagine altro dalla natura. Bruno demolisce dunque la gerarchia dei saperi tomista, in quanto, da un lato, eleva lo statuto epistemologico della fisica, svincolando il suo oggetto dalla dipendenza dalla materia sensibile, dall'altro, sottrae alla metafisica la possibilità di indagare sostanze trascendenti, separate nell'essere e nell'essenza dalla natura, le quali, nell'interpretazione di Tommaso, costituivano l'oggetto specifico della metafisica. La separatezza degli oggetti della metafisica dalle sostanze della *physis* affermata da Aristotele viene letta, in questo luogo dell'*Acrotismus*, non come trascendenza ontologica, ma come distinzione logica e gnoseologica, colta da una visione intellettuale più 'pura' rispetto a quella del fisico. L'attributo 'divino' che Bruno attribuisce alla filosofia prima non deriva dunque dalla 'sovrannaturalità' dell'oggetto che essa considera, ma dalla sua capacità di superare la prospettiva fisica studiando i principi della natura, non più 'secundum quid', ma 'absolute', elevando il suo sguardo alla considerazione dell'essere in sé e per sé.

La lettura bruniana di Aristotele, in netta antitesi con quella tomista, sviluppa un'interpretazione immanentista della metafisica aristotelica, cogliendone il carattere 'teologico' nella considerazione di principi distinti dalla natura per essenza, ma non nella sostanza.

43. Sancti Thomae Aquinatis *In octo libros Physic.*, cit., l. I, lec. 1, comm. 2-3, p. 3. Cfr. *Metaph.*, VI 1, 1025b 10-30. Vedi anche ivi, XII 1, 1069a 30-b 2.

44. Sancti Thomae Aquinatis *In octo libros Physic.*, cit., l. I, lec. 1, comm. 3, p. 3 «de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur».

45. Ivi, l. I, lec. 1, comm. 2-3, p. 3.

3. *Natura, materia e forma*

La prima critica bruniana all'aristotelismo è rivolta dunque ai seguaci dello Stagirita, colpevoli di aver mistificato la dottrina del loro Maestro, producendo gran parte delle falsità che vengono ora diffuse così ampiamente dalle cattedre delle accademie europee. Questo *incipit* non deve però fuorviare dall'intento principale dell'opera, che non è quello di restituire un Aristotele epurato dai malintesi dei suoi interpreti, bensì quello di liberare la comunità scientifica dal monopolio della dottrina aristotelica, mostrandone sia gli errori originari sia quelli derivati dalle letture dei seguaci. Dopo aver riconosciuto ad Aristotele il merito di aver posto correttamente le premesse dell'indagine naturale, Bruno passa, negli articoli successivi, ad additare tutto ciò che negli stessi testi aristotelici non risulta coerente con quei principi. L'offensiva bruniana al pensiero aristotelico assume, dunque, nell'*Acrotismus*, la forma di una critica interna, che condivide i fondamenti epistemologici posti dallo Stagirita e rivolge la sua «fustigazione» all'intero edificio filosofico che su di essi lo stesso Aristotele ha impropriamente costruito. La scelta di muoversi internamente al sistema scientifico aristotelico non è sufficiente, tuttavia, per poter definire Bruno un peripatetico, dal momento che il modello di *physis* che egli propone nell'*Acrotismus* è assolutamente antitetico a quello aristotelico. Questo modo di procedere, esplicitato fin dall'inizio dell'opera, si configura piuttosto come un 'cavallo di Troia' che consente di introdursi nella discussione con i peripatetici per poi sferrare contro di essi un attacco spietato.

La divergenza principale tra la filosofia naturale di Bruno e quella di Aristotele, da cui si originano tutte le altre, consiste in una diversa concezione della natura. Se entrambi sono d'accordo – come si è visto – nell'intendere la natura come «principio di ogni movimento e sostanza di ciò che ammette in se stesso il principio di movimento»,[46] vi è invece un totale dissenso riguardo all'identificazione di questo principio. Aristotele chiama 'natura' sia la materia, in quanto sostrato primo delle cose che hanno in se stesse il principio di cambiamento, sia la forma che è 'specie' ed è conforme alla definizione, ma in modo più proprio ritiene che sia la forma a potersi definire natura, in quanto 'atto' e 'ciò verso cui tende' il movimento.[47] Bruno sostiene, invece, in base alle stesse premesse epistemologiche

46. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 84.
47. Cfr. *supra*, nota 38.

aristoteliche, che la materia meriti più degnamente il titolo di natura.[48]

Il Nolano procede, dunque, inizialmente a degradare il principio formale al livello di quello materiale. Nell'art. IX, infatti, biasima Aristotele per aver rimandato la trattazione del principio formale alla *Metafisica*, quando, in base ai suoi stessi principi, avrebbe dovuto discuterne nella *Fisica*, nello stesso luogo in cui parla del principio materiale. Il principio formale, in quanto principio, non può essere separato dalla materia, ma si dà sempre in relazione agli enti naturali e pertanto andrebbe studiato nella prospettiva del 'secundum quid' propria della fisica e non in quella dell''absolute' propria della metafisica:

Cur igitur pro principii secundum formam habenda ratione, ad Metaphysicam transmittitur, cum tale principium non minus physicum sit eo quod est secundum materiam? Nunquid enim ipsum, quatenus principium est, ulla ratione, e materia queat absolvi? Nunquid quod perpetuo materiam recipit, et in materia consistit, et citra materiam non comperitur, metaphysicum esse potest Aristoteli?[49]

In realtà – prosegue Bruno nell'art. X – la forma, così come l'ha intesa lo Stagirita, non merita neppure di esser considerata un principio naturale, poiché manca dei requisiti di necessità e universalità propri dell'oggetto della scienza fisica, fissati dallo stesso Aristotele. Esclusa la possibilità di forme trascendenti, quali le idee platoniche e i numeri pitagorici, ad Aristotele non rimane altro che definire 'forma' le specie naturali, le quali – come afferma lui stesso – non sono separabili se non in senso concettuale,[50] e pertanto non hanno alcuna sussistenza di per sé, ma esistono soltanto congiunte agli enti particolari cui ineriscono e insieme ai quali mutano continuamente. Dunque le forme non «possono avere la natura di quel principio che è necessario che sempre permanga».[51] Non la forma, bensì la materia avrebbe dovuto meritare il nome di 'natura', perché è la materia che possiede i requisiti della permanenza, dell'immobilità e dell'universalità propri di ciò che è principio:

Quod vere perseverat materia est, quia non minus particularis, quae est in me et in lapide, semper manet, quam universalis: quicquid autem forma appellatur Aristoteli (nisi ad universales faciat recursum), habet novum esse et

48. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 72, 104.
49. Ivi, p. 103. Cfr. *Phys.*, I 9, 192a 34-b1; II 2, 194b 9-15.
50. *Phys.*, II 1, 193b 3-5.
51. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 104.

abesse, noviter inquam in superficie materiae apparet et evanescit. Quaenam igitur forma est principium, si ulla quae sit ante et supra particularia non est Peripateticis? Quae est in particularibus, non est universalis et incorruptibilis, et quae est post particularia, intentionalis est et logica.[52]

L'errore di Aristotele, già individuato nel dialogo italiano *De la causa* cui Bruno rimanda,[53] consiste nell'aver considerato la materia come «quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezzione»,[54] anziché intenderla «privata de le forme [...] come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sé».[55] La materia prima non è quella pura potenzialità opposta ed eterogenea all'atto, cui l'ha ridotta Aristotele, non è quel ricettacolo privo di tutto che riceve totalmente dall'esterno ogni forma e attualità. Essa, al contrario, è una potenza 'gravida', che possiede, in modo implicato, tutte le forme e attualità e che, in virtù di questa massima comprensione, non si identifica, in modo esplicato, con nessuna di esse. La sua mancanza di determinazione non è indice di un vuoto, bensì di un pieno assoluto, perché «l'atto per esser tutto, bisogna che non sia qualche cosa».[56] Aristotele ha ridotto la materia prima ad un sostrato vuoto di cui «non può essere immaginato nulla di più sterile»,[57] ad un ente «matematico e logico»[58] dal quale non può derivare nulla di fisico. Concepita come uno spazio geometrico, la materia non può assurgere al ruolo di principio degli enti naturali, poiché non vi è nulla in essa di originario che possa trasmettersi ai 'principiati' per costituirli come enti naturali, ma, al contrario, gli stessi enti fisici, che dovrebbero derivare da essa, possiedono e immettono nella materia tutto ciò che essa non ha.[59]

Contravvendendo ancora una volta ai suoi stessi assiomi, Aristotele ammette una radicale eterogeneità tra il principio e il principiato, facendo derivare da un principio logico e geometrico un ente fisico:

52. Ivi, p. 105.

53. *Ibidem*.

54. *Causa*, BOEUC III 251.

55. *Ibidem*. Cfr. ivi, p. 259: «dumque si de' più tosto dire che contiene le forme e che le includa, che pensare che ne sia vòta e le escluda. Quella dumque che esplica lo che tiene implicato, deve essere chiamata cosa divina, et ottima parente, genetrice e madre di cose naturali: anzi la natura tutta in sustanza».

56. Ivi, 247.

57. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 101.

58. Ivi, 102.

59. *Ibidem*: «Quale enim primum subjectum, quale primum principium, quod ab esse sequentium non absolvitur, quod nullam ex se, sed omnem et aliunde habere dicitur actualitatem, esse potest? Quale quod potius aliis indigum, quam ut quo alia indigeant assumitur?».

Quod Aristoteles ipse ex suis fundamentis hanc materiam destruat, manifestum est ex pluribus propriae philosophiae locis, et praecise ex iis iisdem argumentis, quibus circa principium tertii libri de Coelo agit contra puncta, lineas, atque superficies platonicas: ibi nullum grave ex non gravi, nullum corpus ex non corpore fieri, vere atque constanter affirmat.[60]

Con la sua critica alla 'natura' di Aristotele, Bruno sembra voler correggere e perfezionare il tentativo intrapreso dal suo avversario di immanentizzare i principi della natura, eliminando la trascendenza del principio formale della filosofia platonica, e ricercando nel cosmo stesso tutte le cause del divenire fisico. Aristotele, secondo Bruno, si sarebbe limitato a svolgere la *pars destruens* del suo progetto, ma avrebbe fallito completamente nella *pars construens*, mantenendo un residuo di trascendenza in questa separatezza e completa estraneità del principio formale rispetto a quello materiale, residuo che, una volta destituiti l'Iperuranio e il Demiurgo, non ha più ragione di essere. Rimosse le Idee platoniche, le forme non hanno più né un'origine, né una vita separata dal mondo naturale e sensibile, e neppure alcuna sussistenza al di fuori della materia, bensì trovano nella materia stessa il loro essere e il loro atto. Si legge, infatti, ancora nell'art. x:

Ipsae [*scil.*: formae naturales] si e potentia materiae educuntur, et non extrinsecus ab efficiente inducuntur, in materia veriori modo sunt, et a materia actus rationem habent. Hinc quod est forma Aristoteli, aliis est non ens, qui universum actum et veritatem ad materiam referunt, quandoquidem haec formarum omnium parens est et genitrix: non est contra formarum ulla (qualemcunque capiat Aristoteles) ipsius materiae principium.[61]

Privando le forme aristoteliche della dignità di principio e attribuendo alla sola materia la spiegazione della *physis*, Bruno mostra ad Aristotele quello che sarebbe dovuto essere il coerente sviluppo delle sue premesse: per realizzare un cosmo autofondantesi Aristotele avrebbe dovuto seguire l'esempio di coloro che hanno fatto della materia il principio della generazione e corruzione delle forme, identificandola con la 'natura' o sostanza universale, che è «principio di ogni movimento». La sola possibilità di ammettere un principio formale in una *physis* che rifiuta la trascendenza – qualora non si volesse ridurre alla sola materia l'intera spiegazione della natura – sarebbe stata quella di concepirlo come principio efficiente, da non intendere, tuttavia, come un demiurgo che immette nella

60. *Ibidem*. Cfr. *De coelo*, III 1, 298b 33-300a 12.
61. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 104-105. Cfr. *Causa*, BOEUC III 263-265.

materia forme tratte dall'esterno, ma come una *mens*, uno spirito vivificatore, che agendo intrinsecamente alla materia riesce a separare e ordinare quelle forme che nella stessa materia si danno in modo implicato. Nell'art. VI, Bruno dichiara infatti:

Ipsum certe substantialiter est immensum chaos, vel aer immensus, vel atomi infinitae: quibus ad rerum generationem atque vicissitudinem, ordinatricem, segregatricemque oportet praeesse mentem, spiritumque omnibus infusum, omnia vivificantem, exagitantem, alentem. [...] In omni tamen philosophandi genere [...] alterum intelligimus quod rerum est substantia atque materia, alterumque quod omnium sit efficiens, director, et ordinator.[62]

Nell'art. X, sostiene in modo più audace:

Porro si haec sunt in natura ex vi mentis ordinatricis, vel ex natura materiae seipsam casu exagitantis, non est quod formam constituamus principium, sed vel efficientem et materiam, vel solam materiam, sub alicujus contrarietatis conditione et moderamine. Sed de actu materiae et de existentia formarum in ea, partim diximus in dialogis de principio; partim, ubi de generatione pertractabimus, definiemus, ubi et de privatione et materiae appetitu quid nobis videatur, aperiemus.[63]

Il rinvio al dialogo *De la causa* conferma la mia tesi riguardo all'antiaristotelismo bruniano. Nel dialogo italiano, Bruno riconosceva al suo avversario il merito di aver intuito la verità, ma proprio a causa di ciò lo biasimava con maggior vigore per non aver saputo trarne le adeguate conseguenze:

Non sei tu quello che sempre parlando del novo essere delle forme nella materia, o della generazione de le cose, dici le forme procedere e sgombrare da l'interno de la materia, e mai fuste udito dire che per opera d'efficiente vengano da l'esterno, ma che quello le riscuota da dentro? Lascio che l'efficiente di queste cose, chiamato da te con un comun nome 'Natura', lo fai pur principio interno, e non esterno come aviene ne le cose artificiali. All'ora mi par che convegna dire che la non abbia in sé forma et atto alcuno, quando lo viene a ricevere di fuora; all'ora mi par che convegna dire che l'abbia tutte, quando si dice cacciarle tutte dal suo seno. Non sei tu quello che, se non costretto da la raggione, spinto però dalla consuetudine del dire, deffinendo la materia, la dici piú tosto essere quella cosa di cui ogni specie naturale si produce, che abbi mai detto esser quello in cui le cose si fanno, come converrebbe dire quando li atti non uscissero da quella, e per consequenza non le avesse? POLIHIMNIO. *Certe consuevit dicere Aristoteles cum suis potius formas educi de potentia materiae, quam in illam induci; emergere potius ex ipsa, quam in ipsam ingeri*: ma io direi che ha piaciuto ad Aristotele chiamar 'atto' piú tosto la esplicazione de la forma che la implicazione.[64]

62. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 99-100.
63. Ivi, p. 105.
64. *Causa*, BOEUC III 255-257 (cfr. *De gen. et corr.*, I, 3). Vedi anche ivi, pp. 261-269. Cfr.

Pur avendo compreso, nel *De generatione et corrutione* – cui il passo del *De la causa* si riferisce –, che le forme hanno la loro origine e la loro sostanza nella materia, Aristotele ha preferito, nella *Metafisica*, identificare l'atto con la forma e la potenza con la materia. Egli ha, così, separato il momento dell'esplicazione della forma dal momento della sua implicazione ed ha conferito soltanto al primo dignità di atto. In questo modo, «fermando il piè nel geno de l' opposizione»,[65] non ha saputo cogliere l'unità di forma e materia, potenza e atto, esplicazione e implicazione, ed ha attribuito autonomia ontologica a ciò che di per sé è puro fenomeno, superficie esteriore della vera sostanza.

Come si è appurato precedentemente riguardo ai principi della scienza naturale, la critica radicale alla filosofia aristotelica che conduce Bruno a ribaltare completamente l'ontologia e la fisica del suo avversario, viene svolta dall'interno del sistema aristotelico. Essa trova buona parte della sua ispirazione in intuizioni rinvenute quasi casualmente dallo stesso «principe di Peripatetici»,[66] il quale le ha esposte in trattazioni marginali rispetto al discorso più propriamente ontologico e fisico. Come i principi epistemologici degli *Analitici posteriori*, così anche la teoria della generazione formulata nel *De generatione et corrutione*, sono stati impudentemente traditi dallo stesso Aristotele proprio nelle opere che espongono il suo sistema filosofico, la *Metafisica*, concernente la filosofia prima, e la *Fisica*, concernente la filosofia seconda. L'offensiva bruniana, condotta internamente al sistema aristotelico, risponde perfettamente all'intento di metterne a nudo l'intrinseca contraddittorietà, la sua profonda insensatezza, spogliandolo della veste scientifica di cui si era fregiato fino ad allora e mostrandocelo nella sua vera natura di «volgare» opinione.[67]

Nell'*Acrotismus* Bruno continua dunque, su di un piano più prettamente fisico, quell'opera di smascheramento degli errori aristoteli-

P. R. Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno. Studien zur philosophischen Rezeption*, München, Wilhelm Fink, 1980, pp. 62-75, che propone una sintesi tra la critica alle nozioni aristoteliche di materia e forma presente nell'*Acrotismus* e l'ontologia del *De la causa*, mediante l'analisi del concetto di materia che compare nella *Summa terminorum metaphysicorum*.

65. *Causa*, BOEUC III 315.

66. Ivi, 255.

67. Quest'intento guida la modalità di ricezione bruniana di Aristotele che, come rileva Blum, si ostina ad utilizzare concetti propri della filosofia aristotelica (in questo caso, 'forma' e 'materia'), con lo scopo non di annullarli, ma di superarli dialetticamente, conferendo loro una nuova valenza che li renda veri e restituisca loro dignità di principi filosofici. Vedi Blum, *Aristoteles bei Giordano Bruno*, cit., p. 74.

ci, intrapresa nel *De la causa* sul piano ontologico, presentando il suo modello di *physis* come l'adeguata esplicitazione di quelle verità che Aristotele aveva intravisto, ma non completamente afferrato, riducendosi, così, a costruire un cosmo immaginario e privo di senso. Il rovesciamento dell'ontologia aristotelica compiuto da Bruno nel dialogo italiano, con l'identificazione dell'atto con la materia, anziché con la forma, trova nell'*Acrotismus* il suo coerente risvolto fisico in una nuova teoria del movimento.

4. *La critica al finalismo aristotelico*

Intendere la natura come materia anziché come forma comporta una nuova visione della *physis*, ovvero una diversa spiegazione del movimento. La confutazione bruniana della concezione aristotelica del divenire, che si sviluppa negli artt. XVI-XX, poggia essenzialmente sul rifiuto di intendere il movimento in ragione della forma. Aristotele aveva definito il movimento 'atto di ciò che esiste in potenza in quanto tale',[68] indicando con questa espressione quel particolare genere di essere che esiste in atto come potenza. Il movimento non è concepibile né come un semplice essere in potenza, che in se stesso non diviene, né come un semplice atto, che è la conclusione del divenire, ma come il processo dall'una all'altro. Il bronzo, ad esempio, è in potenza una statua, ma né la potenzialità del bronzo di assumere una qualsiasi forma, né l'atto della statua sono il movimento, bensì il processo della scultura che fa esistere in atto la potenzialità del bronzo di divenire statua. Allo stesso modo, l'atto di ciò che è costruibile, in quanto costruibile, è il processo della costruzione e non invece la casa che è la fine del processo, dal momento che quando ormai la casa è costruita, non vi è più il costruibile, non vi è più movimento.[69] Il movimento è dunque 'un atto imperfetto',[70] in quanto costituito per definizione dalla potenza. Esso, infatti, in tanto esiste, in quanto tensione, in quanto essere indigente proteso verso la sua piena *entelechìa*, la quale sarà realizzata solo con la cessazione del movimento e il raggiungimento dello scopo per cui esso è stato prodotto. Nella natura il fine e la causa stessa del movimento sono la forma.[71]

Sebbene, dunque, il movimento fisico riceva da Aristotele dignità di essere – a differenza di Platone che lo definiva come un non-esse-

68. *Phys.*, III 1, 201a 10-11.
69. Ivi, III 1, 201a 16-b 18.
70. Ivi, III 2, 201b 31-32.
71. Ivi, III 2, 202a 9-12.

re[72] – esso tuttavia non assurge alla perfezione dell'essere, la quale si acquista solo a compimento del processo diveniente, con la realizzazione della forma o specie naturale verso cui e in ragione di cui si produce il movimento. Ciò è evidente non solo nel mutamento secondo la sostanza (generazione-corruzione), secondo la qualità (alterazione), secondo la quantità (crescita-diminuzione), ma anche nel mutamento locale. Aristotele spiega infatti il movimento dei corpi come tendenza verso il loro luogo naturale. Nel mondo sublunare i corpi sono costituiti dai quattro elementi (aria, acqua, terra e fuoco) ciascuno dei quali ha un proprio luogo naturale verso il quale tende continuamente: gli elementi leggeri, l'aria e, in misura maggiore, il fuoco, verso l'alto; gli elementi pesanti, l'acqua e, in misura maggiore, la terra, verso il basso. Il movimento dei corpi composti è dunque causato dalla «potenza» attrattiva delle determinazioni o specie locali assolute (alto-basso) che, attirando l'elemento prevalente del corpo composto, fungono da atto, causa e fine del movimento. La presenza nel mondo sub-lunare del mutamento di sostanza, di qualità, di quantità e di luogo è indice dell'imperfezione di questa zona del cosmo, nella quale gli enti solitamente non si trovano nella loro condizione ideale, non possiedono in atto la loro *entelechìa*, e pertanto cercano di raggiungerla con il movimento.[73] Di tutt'altra specie è il movimento sopralunare, il quale non è concepibile come processualità e – come nota lo stesso Bruno – in nessun modo è «un atto imperfetto». Gli astri e le orbite celesti sono costituiti dall'etere, un solido cristallino, inalterabile, puro, incorruttibile in virtù del quale il loro movimento non si dà come processo verso una perfezione non attualmente posseduta, ma come reiterazione perenne della propria *entelechìa* attraverso un movimento circolare, che ritorna continuamente su se stesso.[74]

Ciò che Bruno contesta principalmente in questa teoria del movimento, che è alla base della distinzione gerarchia dell'universo, è l'assunzione della forma quale prinicipio teleologico del divenire. In base a quanto si è già rilevato, la forma o specie naturale non può fungere da atto, *entelechìa* e perfezione dell'essere, poiché non ha sussistenza al di fuori della materia da cui si origina e in cui svanisce. La natura della forma è contingente e mutevole e il suo destino è quello di essere soppressa e sostituita da altre forme in un avvicendamento che non ha mai fine. Essa è l'espressione del movimento,

72. *Soph.*, 256d-e; *Tim.*, 57e-58c. Vedi *Camoer. acrot.*, BOL I,I 115-116, art. XIX.
73. Cfr. *Phys.*, IV 1, 208b 8-25; IV 4, 212a 24-30. Cfr. *De coelo*, I 8, 277a 12-b 26; IV 3-5.
74. *De coelo*, I 2-4; II 6-8.

in quanto – conformemente alla definizione platonica di movimento che Bruno attribuisce alle forme naturali[75] – è manifestazione dell'essere-sempre-altro-da-se-stessi, della diversità, del non-essere. La forma non è essere, ma un modo d'essere, un momento del divenire che può considerarsi fine del movimento soltanto da un punto di vista relativo, mentre il principio e la ragion d'essere assoluti del movimento dovranno risiedere in una sostanza immobile e intransitoria da cui deriva e in cui termina il movimento degli enti naturali:

Cui sane enti innumerae adveniunt dispositiones, quarum hae quidem sunt finis, illae vero ad finem. Porro cum non sint ipsa rerum substantia, et id quod est, nihil est ita finis, ut ad aliud non tendat, vicissimque ad omnia tendant omnia, diversorumque respectu, et finis sunt et ad finem, et contra finem.[76]

In una fisica autofondantesi, che ha rinunciato alle forme trascendenti e immobili per ammettere soltanto forme naturali, la ragion d'essere del movimento non può sussistere in principi ideali precostituiti che dettano alla materia il suo dover-essere, «attraendo» la potenzialità inerte e informe della materia verso la perfezione e l'atto, ma dovrà rintracciarsi in leggi intrinseche alla natura stessa:

Si natura imaginetur extra rerum substantiam, ut quiddam per se existens, atque sepositum, rationabilius sane esset quaerere, an agere propter finem illi secundum unam, vel alteram contradictionis partem contingat. Sed ubi natura est ipsa universalis rerum substantia, et ipsum quod est, in diversis sane contrariisque habitis suppositis, diversas contrariasque adsumit denominationes et habitudines.[77]

Il principio del movimento è dunque la sostanza universale che, come si è già appurato, coincide con la materia. La materia, unico soggetto fisico, si configura dunque come la ragion d'essere del movimento, il cui fine assoluto non può che risiedere nella necessità intrinseca alla materia stessa:

apparebit quemadmodum in iis qui dicuntur agere propter finem, natura agit propter finem, et in agentibus finem, natura agit finem: et in iis quae sunt ad finem, natura est ad finem, in iis quae sunt finis, natura est finis. In iis quae a certo remota sunt fine, natura a certo fine remota est. Si etenim una est omnium rerum substantia, unum subjectum, una natura, de uno praedicata omnia certe verificantur.[78]

75. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 115.
76. Ivi, pp. 108-109.
77. Ivi, p. 109.
78. *Ibidem*.

La negazione del teleologismo aristotelico, fondato sulle forme trova conferma anche nell'articolo XIII, riguardante la natura dei cosiddetti 'mostri'. Per Aristotele, gli esseri mostruosi sono l'indizio dell'errore della natura che, a causa di qualche impedimento, non riesce a conseguire il fine per cui ha prodotto un certo ente e, così, le capita di produrre, ad esempio, dei buoi con volto umano, quando fallisce nel realizzare la specie del bue.[79] Per Bruno è esattamente il contrario: i cosiddetti 'mostri' provano che la natura agisce correttamente in quanto non esubera mai dalle possibilità della materia nella quale opera. Ciò significa che la causa finale, ossia la perfezione degli enti naturali non è stabilita, come in Aristotele, dalla forma, ma è dettata piuttosto dalla materia, quale sua intrinseca necessità. L'errore, l'imperfezione possono ammettersi soltanto in senso relativo, dalla prospettiva del modo, dell'ente finito, che in tanto è imperfetto, in quanto non coincide con l'assoluto. Viceversa, dalla prospettiva della sostanza universale, non esistono errori né imperfezioni, perché i singoli enti e lo stesso movimento sono tutti identicamente espressione della necessità naturale:

Nec obest quod omnis motus est propter indigentiam, ne dicamus ipsum esse actum perfecti, quia gradus sunt in rerum speciebus, et unaquaeque suis numeris perfecta intelligitur. Porro una numeri species, quia ab alia comprehendatur, vel aliam comprehendat, imperfectum non dicitur. Hinc imperfectum non est astrum, quia coelo indiget, imperfecti non sunt soles, neque terrae, quia mutuo suffragantur, quatenus hoc est illis natura inditum, ut alia horum ordinem habeant ad alia. Quod si perfectionis ratio eousque intendatur, ut ipsum perfectum sit, quod nullo indigeat, unum erit perfectum universum, neque dicetur perfectum quasi perfecte factum, sed quatenus in eo nihil est infectum: itaque motus est actus imperfecti, quia unum duntaxat immobile quod est ens, quod est universum[80]

L'art. XVII, da cui è tratto questo testo, rappresenta l'atto di condanna definitiva della teleologia aristotelica, in quanto compromette definitivamente il binomio forma-perfezione che ne era a fondamento, rivelando la vera natura della forma: le specie naturali sono un'espressione qualitativa di ciò che nella realtà è semplicemente un grado, un numero dell'unica sostanza universale, la materia. Non c'è differenza ontologica tra forma e forma, tra astri e terra, tra 'mostri' e esseri 'normali', poiché non esiste un criterio normativo estrinseco alla materia e alla necessità che la regola. Nella natura non vi sono dunque forme, gradi, gerarchie o luoghi dotati di una

79. *Phys.*, II 8, 199a 30-b 9.
80. *Camoer. acrot.*, BOL I,I 112-113.

maggiore perfezione rispetto ad altri, poiché «nulla è a tal punto fine, da non tendere ad altro, ma piuttosto ogni cosa tende ad ogni altra vicendevolmente e, sotto diversi rispetti, ognuna è sia fine, sia per un fine, sia contro un fine». Questa indifferenza sostanziale della natura permette a Bruno di demolire il cosmo chiuso e gerarchicamente ordinato di Aristotele, e di aprirsi ad un universo infinito in cui nessun luogo può esser centro più di quanto non sia periferia e tutti gli enti naturali – terrestri e celesti – possiedono un identico grado di perfezione.

Viene a perdere senso, in questa maniera, la distinzione tra una fisica terrestre e una fisica celeste, tra la *Fisica* e il *De coelo*, dal momento che una è la sostanza universale e unica è dunque anche la spiegazione del movimento. Tanto i corpi terrestri quanto i pianeti e gli astri si muovono per cercare nutrimento, per soddisfare l'istinto di autoconservazione che possiedono da natura:

> Tellures superiores igitur non sunt graves neque leves, sicut neque terra ista, ubi mole sua in regione infinita consistit. Non minus igitur neque alia ratione, caetera astra non habent quo cadant, quam ista tellus undique ad aërem indifferens: quamobrem non aliunde motum sibi decernunt, quam ab opportunitate vitae, igneorum quidem corporum ab aquis, aqueorum vero ab ignibus, frigidorum a calidis, calidorum a frigidis, quo se mutuo foveant. Haud igitur revolutio celerior astra sustinet, ut dicit Empedocles, neque quintae illius essentiae conditio, quam somniat Aristoteles. Astrorum vero quaedam, quia in iis igneum excedere Oceanum constat, ignea intelliguntur, vel ignes sunt, puta soles qui per sese lucent: alia vero, cum in iis aqua exsuperet, et circumeant proprios, a quibus refoveantur, ignes, sunt tellures aliae, quae ex diaphana superficie, lucentibus expositae radiis, lumen emittunt infirmius.[81]

La perfezione non si identifica più con la realizzazione di una forma o il raggiungimento di un luogo più idoneo, ma risiede piuttosto nella necessità dell'unico ente immobile, nell'adempimento dell'ordine vicissitudinale immanente alla sostanza universale. Ogni ente naturale, in questo senso, è perfetto, ma nessuno è assolutamente perfetto, poiché la forma lo contrae ad un 'vicenda' determinata e finita, che esclude tutte le altre, rendendolo costitutivamente imperfetto. Soltanto la totalità dell'universo, che realizza ogni potenzialità naturale, è assolutamente perfetta in quanto non manca di nulla, in quanto è tutto quel che può essere, in virtù della sua infinità.[82] La

81. Ivi, 177-178.

82. Cfr. *De minimo*, BOL I,III 203: «Bene quapropter finîsse videntur, / Motum qui speciem voluerunt dicere iniqui; / Nam quod perfectum et totum est, quod possidet omne, / Hoc ipsum aequale est; sed motum est semper iniquum / Sic sibi ut atque aliis, duo vel si instantia captes».

nozione di perfezione cessa dunque di essere assoggettata al dominio della forma e del finito, qual era in Aristotele, per esprimersi pienamente in un cosmo senza limiti, né fini idealmente prestabiliti, che lascia completa libertà d'azione al naturale dispiegamento dell'unica, infinita sostanza universale.

ELISABETH BLUM

«QUA GIORDANO PARLA PER VOLGARE»:
BRUNO'S CHOICE OF VERNACULAR LANGUAGE, AS A CLUE TO A HETERODOX CULTURAL BACKGROUND

SUMMARY

When Giordano Bruno chose to write his London dialogues in *volgare* it was a conscious preference of a specific literary language. His vernacular is decisively not an artificial Tuscan emulating Petrarch, since he explicitly commended a number of authors with an anti-Petrarchist program. Aretino, Teofilo Folengo, Doni and other Poligrafi, and above all Ariosto, are worthy to be crowned with their own wreath, which need not to be made of laurel, as they are masters, not slaves of their language. While none of these writers can be properly regarded as a philosopher, yet they seem to share a certain substrate of cultural decisions with precise philosophical and theological implications. Anti-Petrarchism, anti-Aristotelism, and various kinds of religious dissent tended to favor a literary vernacular that was not an artificial *volgare nobile*, but a likewise artificial, playfully 'vulgar' speech.

HERE Giordano speaks the common language and uses it freely and outspokenly, bestowing their own names on things on which nature bestows their own being. He does not call obscene what nature makes worthy; he will not cover up what she shows openly. Bread he calls bread, wine wine; the head he calls head and the feet feet, and all the other parts by their proper names; eating he says, if it is eating, sleeping, if it is sleeping, drinking, if it is drinking; and accordingly he denotes all other natural acts by their own proper titles. He considers wonders to be wonders, tricks and stunts to be tricks and stunts, truth to be truth, doctrine to be doctrine, goodness and virtue to be goodness and virtue, pretence to be pretence, deception to be deception.[1]

And on he goes, reciting a lengthy catalogue of mixed tautologies, including dreams, monks, philosophers, pedants, comedians and parrots. This declaration we find in Giordano Bruno's introductory letter to *Spaccio de la bestia trionfante*, dedicated to Sir Philip Sidney and published in London in 1584, the fourth of his six Italian Dialogues that were all published in the course of two years.

Of course this is not just a simple and somewhat belated informa-

1. *Spaccio*, BOEUC V 11.

tion on Bruno's writing in the vernacular instead of Latin. It is rather a programmatical proclamation, and likewise a justification of his choice of a particular manner and style which we may call facetious. Obviously it is also a *topos*, and although not a precise quote, it is clearly an allusion to that famous and more outspokenly obscene line of Pietro Aretino's *Capitolo al Duca di Mantova,* that declares, in order to take its distance from the manner of the Petrarchists, «dice pane al pane e cazzo al cazzo».[2]

In Italian, as well as in Latin, the same identical words denote both the vernacular language and vulgar speech. This is not only a source of easy puns, but it also provoked a very early debate about how vulgar the vernacular actually was, and whether it possessed its own virtues and dignity. The Italian brand of *volgare eloquentia* found a famous and prominent advocate in Dante Alighieri. In the first theoretical treatise on the vernacular languages ever written Dante defends the nobility of *volgare* and declares it to be fit and worthy for serving as a medium for high poetry. Yet, as he demonstrates by witty examples, this noble common speech is none of the diverse dialects actually spoken on the peninsula, but rather the idealized artificial language of the best Italian poets.[3] It is, needless to say, the language of the *dolce stil novo*. As Italy lacked political unity, there is no central court to fashion the language of the intellectual élite. But if there were or was to be a royal capital of Italy, Dante tells us, it would cultivate the *volgare nobile* of the poets.

Despite its amazing acumen, Dante's linguistic theory never had the same impact on the development of literary Italian as his poetic praxis.[4] We might say that he did afterwards what he had stated beforehand: together with his near contemporaries, Petrarch and Boccaccio, Dante established the primate of Florentine dialect. The two younger poets were even more successful in setting a standard for the next two centuries and a half, Petrarch for poetry and Boccaccio for literary prose. But this does not mean that the other dialects simply vanished and never competed with the Tuscan for literary dignity.

Norm and rules of the Italian vernacular remained a hot topic, and it always was a political topic, as well. Italian humanists, not surprisingly, engaged in lively debates about the differences of Ital-

2. P. ARETINO, *Capitolo al Duca di Mantova*, v. 111.

3. DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia*, I, cap. 10-16.

4. On the fortune of Dante's *De vulgari eloquentia* in sixteenth century Italy see E. PISTOLESI, *Con Dante attraverso il Cinquecento: il* De vulgari eloquentia *e la questione della lingua*, «Rinascimento», 2ª s., XL, 2000, pp. 269-296.

ian and Latin grammar, and whether Petrarch's Tuscan or a refined contemporary Florentine dialect was to be the true model tongue. Heated and fruitful discussions in the academies of the first half of the *Cinquecento* finally established a predominance of Cardinal Bembo's somewhat retrospective model.[5] But a sixteenth century Italian professional writer still had the choice of three different options: the 'fundamentalists' considered Petrarch the absolute paramount, always to be aimed at, and never to be reached; the 'moderate conservatives' voted for the cultivated contemporary upper class dialect of Florence; the 'liberals' held the plurality of dialects to be rather a virtue than a vice, insisted on integrating some of the vocabulary of the native region into the written language, and wanted to put the greater freedom in grammatical and lexical rules (as compared to Latin) to a good use. This last option left more room to local patriotism, but to defend the *lingua tusca* with teeth and claws was not a privilege of native Tuscans. Born and bred Venetians like Pietro Bembo might prove to be even more fervent imitators of Petrarch than any Florentine poet, and not every Florentine author cherished the strict norms imposed upon them by the Petrarchists, some of them would advocate a greater freedom of speech, i.e. of vocabulary.

This brief reminder is meant to make this point clear: if a sixteenth century Italian writer preferred to use the vernacular instead of Latin, he still had to decide upon his specific kind of vernacular. And obviously Bruno's *volgare* was of the third type, proudly showing off his Neapolitan roots. But as Bruno wrote philosophical dialogues, why did he not write in Latin, in the first place?

This obvious question has been asked before and has been answered in different ways. One possible answer is: a new subject required a new language.[6] I heartily agree, but this answer is of such a general quality that it can hardly be considered a sufficient reason in a concrete, given case. Besides, Bruno had published Latin works before and he was afterwards going to publish his Frankfurt Trilogy

5. As first described in P. BEMBO, *Prose della volgar lingua*, Padova, 1525.

6. This was suggested by A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940, pp. 121-123; far too general and vague in their claim for to be regarded a version of the same theory are Wilhelm Dilthey's observations on Bruno's spontaneity of thought and expression in the fourth chapter of his essay on Giordano Bruno's life in W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Göttingen, 1970, p. 308, referred to, in an Italian translation, by G. AQUILECCHIA, *L'adozione del volgare nei dialoghi londinesi di Giordano Bruno*, «Cultura Neolatina», XIII, No. 2-3, 1953, p. 168, note 11 .

in Latin[7] – a Latin that, in its turn, presented some unorthodox peculiarities. In fact, the comedy *Candelaio* is Bruno's only Italian work besides the London Dialogues, and is closely related to them.

Another explanation is that Bruno wanted to demonstrate his contempt of the universities and to court the court. Italian style was high fashion at the Elizabethan court, and so was a kind of (English) vernacular culture. Aristocratic intellectuals had recently begun to use English for scientific prose. Bruno's Italian was the equivalent thereto, and many English noblemen read Italian.[8] Again, this is very true, as Bruno himself informs us.[9] But the Italian of his dialogues is far from being easy, as it is riddled with peculiarities of the Neapolitan dialect. And, be it fashionable or dated, a typical London courtier probably still had a better command of Latin than of Italian. If we accept this explanation, snubbing the universities must have been a more important motive than being read by the nobility.

Half a century ago the famous scholar Giovanni Aquilecchia[10] claimed that we had to look more closely at what authors influenced Bruno stilistically before we could come to any conclusions about a correspondence of language and philosophical contents. He agreed with Giovanni Gentile in connecting Bruno's literary style to that of the moral polemics in dialogue-form, composed by Pietro Aretino and congenial authors.[11] In the first half of the *Cinquecento* a facetious treatment of moral problems was quite fashionable in Italy, and we know Bruno for an avid reader. Therefore an investigation of literary influences on his vernacular prose leads us to a large number of major and minor writers from the two generations preceding Bruno.[12] They are mostly the same individuals I came upon independently, when I started translating the *Spaccio* and commenting upon it.[13]

This would not be interesting news, hardly any news at all, if I had not come upon them on various different trails, starting from

7. A point discussed by F. Fiorentino in his preface to BOL I,I p. XXVIII f.

8. This view is indorsed by F. Fiorentino, *op. cit.*, loc. cit., and G. Gentile, BDI I, p. VI.

9. *Cena*, BOEUC II 125.

10. In AQUILECCHIA, *L'adozione del volgare*, cit. note 6; Aquilecchia had also discussed Bruno's choice of the vernacular in his introduction to the *Cena*, crit. ed., Torino, 1955, pp. 44-49.

11. AQUILECCHIA, *op. cit.*, note 6, pp. 187 f.

12. A partial list of names can be found e.g. in G. BÀRBERI SQUAROTTI, *Per una descrizione e interpretazione della poetica di Giordano Bruno*, «Studi secenteschi», I, 1960, pp. 39-59.

13. As a contributor to the Münster work project of a bilingual, Italian/German edition of Bruno's Italian dialogues.

similarities of content, from common influences, from identical or related images and metaphors, from uncanny historical coincidences – and lo, it all fell into place: parallels as to philosophical or theological notions as well as formal preferences, manner, literary models and literary style, lifestyle, morals and sheer biographical data. In fact, once met, the same set of names kept recurring over and over again, in different contexts, with different labels attached to them. They are anti-Petrarchists, anti-Aristotelians, anti-theologians; they are Pythagoreans, academics, Epicureans, sceptics, magicians, or else philosophers of nature, atomists, and materialists; they are moralists, or else libertines and pornographers, *polygraphi*, plagiarians, religious and political dissidents; they are pacifists and preachers of tolerance, and yet intolerant know-it-alls, satirists, slanderers, and troublemakers; they are tongue-in-cheek hypocrites, clandestine Lutherans or Erasmian Nicodemites, possibly even Antitrinitarians or neo-pagans, pantheists or atheists, but seldom openly self-declared heretics, so they seem to be under-cover-men with a hidden agenda. But then they are loquacious braggarts, graphomaniac publicists, self-advertising egomaniacs who make excessive use of the media of modern mass-communication (i.e. they will take roots at a printer's press, if they are not printers themselves); they are freethinking independent intellectuals instead of conformist university-teachers, and therefore try to survive by their own wits; or, rather, unscrupulous adventurers and intellectual prostitutes, always on the look-out for some Maecenatic nobleman to sell themselves to, body and soul. They stick together in teams, they form a network, maybe a secret society. No, the opposite is true, they are rivals, deadly and unrestrained foes, slandering and denouncing each other in the strongest of terms. They tend to get into difficulties with ecclesiastical authorities, be it Catholic or Protestant ones, and there is more than one runaway monk amongst them. They often lead an itinerant life, but they also gravitate to the same centres: in Italy you will find them around Naples, in Venice, in Lucca, or at the courts of Ferrara and Mantova – some of them at different times in more than one of these places; there is usually some nobleman of the Gonzaga or some Colonna noblewoman to protect them. But sometimes they are forced to emigrate, for instance to Switzerland, France, or England – in desperate cases even further east, to Moravia, Poland, or Hungary. There are also important foreigners living at times in Italy, who closely relate to or influence them, as Erasmus of Rotterdam, or the Spanish émigré Juan de Valdés and the English

Cardinal Reginald Pole; and there are also links of Valdesian sympathies to the royal family of France through the queen Catharina of Medici and the king's sister Margarete de Valois.

Quite a number of coincidences, even if, naturally, not all points apply to each of these authors. Yet most of them are credited with several of these traits. And certainly Giordano Bruno, especially as the author of the Italian dialogues, had many of these labels attached to him at different times, be it deservedly or undeservedly. Trying to follow up the clues that connect Bruno with some of his literary models is like inadvertently walking unto a wasps' nest, stirring up more questions than one can ever hope to answer. Far from delivering ready results, I should like to share some open problems. So I would like to pick, almost randomly, some few examples – out of a large supply of names – to see, who these unorthodox authors and irrequiete spirits are, and how they relate to Bruno, and how they might relate to each other.

Pietro Aretino with Colleagues, Friends and Foes

To start with the one already mentioned, there is Pietro Aretino, who, being fifty six years older than Bruno, belongs to his grandfather's generation.[14] Aretino is best known as the author of nearly pornographic dialogues between prostitutes. He is less known to be the author of pious works, an enthusiastic admirer of the (heterodox) Capuchin preacher Bernardino Ochino, and the lifelong penfriend of the crypto-protestant bishop Pier Paolo Vergerio. Aretino is also a self-declared moralist and a censor of princes (even if we might find him less unbribable than he pretends to be), a writer of Pasquinades and political satire, in one word, a Momus incarnate. He claims to be a complete self-made-man, autonomous and heeding no authority, a natural genius indebted only to his own talent and insight. That sounds familiar to any reader of Bruno – but then, nature is what you make it: no influences and authorities mostly means different influences and authorities than the generally accepted set. There can be no doubt about Aretino's being strongly influenced by Lucian (then a paneuropean fashion, started mainly by Erasmus and Ulrich von Hutten), and there are obvious affinities to the literary works of Leon Battista Alberti and also to Machia-

14. For basic biographical information on all names quoted, up to the letter L, I recommend the mostly excellent articles in the *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1960.

velli – less to the author of the *Prince* and the *Discorsi*, than to the author of the minor poetical works and the *Mandragola*. Bruno not only shares this claim on absolute originality and autonomy and the liberty of facetious language, he also explicitly approves of Aretino's works. The Olympic Gods in the *Spaccio* read Aretino's dialogues of Pippa and Nanna (between an experienced prostitute and a novice to the trade) not for mere entertainment, but for the same reason why they occasionally apply themselves to Aristotle's *Analytics*: in order to learn something useful and to broaden their insight.[15]

Closely related to Aretino are several of his short-term friends and long-term enemies, for example his ex-secretary Niccolò Franco,[16] who had the misfortune to be acquitted from heresy and yet to be hanged in Rome in 1570 because of his failure to deny the authorship of some politically satirical poems – a fate Aretino had wishfully prophesied him many years before.[17] Franco's *Dialogi piacevoli* bear a close family resemblance to Bruno's *Spaccio* and *Cabala*. Niccolò Franco is also a fervent anti-Petrarchist; his dialogue *Petrarchista* (published in 1539) derides and denounces the slavish emulation of Petrarch's poetry and the quasi-religious cult of his person. (At this point we ought to remind ourselves that anti-Petrarchists do not object to Petrarch, but to the Petrarchists, and similarly anti-Aristotelians rather fight the Aristotelians than Aristotle himself. A declared anti-Petrarchist may nevertheless compose wreaths of Petrarchian or almost Petrarchian sonnets.) Born in Benevento in 1515, Franco belonged to the generation of Bruno's father. In 1535 we find him in Naples, where he becomes the lifelong friend of the poet Luigi Tansillo – the same Tansillo of Bruno's *Eroici furori*; but in the following year he drifts to Venice, where the printing houses of Gabriele Giolito and of Francesco Marcolini prove irresistible magnets for our type of writers. There Franco was first picked up and promoted by Aretino, in order to be soon dropped, slandered and accused of plagiarism by the same.[18] We ought to take into account, how in those years and circles plagiarism was almost the cheapest stick to pick

15. *Spaccio*, BOEUC V 231-235.

16. On the life, writings and worldview of Niccolò Franco see P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World (1530-1560)*, Madison-Milwaukee-London, 1969.

17. In his letter of September 1550, published in ARETINO, *Lettere*, vol. V, in Parigi, apresso Matteo il Maestro, 1609, p. 312.

18. E.g. in a letter to Lodovico Dolce, published in vol. III of his letters, reproduced and annotated in FOLENGO, ARETINO, DONI, *Opere*, a cura di Carlo Cordié, Napoli-Milano, 1976-1977, pp. 544-550.

up and beat a dog or a colleague with. The printing houses actually encouraged scientific and artistic theft, being utterly unscrupulous in their competition. Virtually nobody of the freelance writers was entirely free from it, certainly not Franco, whose first publication in Venice, the poem *Il tempio di Amore*, was entirely stolen from a less known Neapolitan poet.[19] Franco published it under his own name, merely adding a dedication and replacing the Neapolitan ladies celebrated therein by Venetian noblewomen, without even bothering to change the poem's title. No doubt, Franco knew what he was doing, and knew that it was wrong. But the legal and moral insecurities following the general use of photocopies and the immensely widened accessibility of data via electronic media might give us just a slight taste of the dimensions of grey zones and temptations in an epoch without clearly defined author's rights, when claiming the ownership of an idea might still appear an absurdity, when originality was yet to be established as an absolute value, and imitation was not commonly considered as an intellectual bias. Ironically the promoters of the ideology of originality were at the same time extremely vulnerable to accusations of plagiarism. Therefore in many instances it seems more appropriate not to take such accusations, pronounced by rivals or ideological antagonists, at face value, but rather as tactical weapons employed to discredit a single person or a whole movement. Aretino paid Franco as a 'secretary' (half way to what we would call a ghost-writer), but saw the younger man developing into a dangerous rival, both as to literary celebrity and the favors of the Gonzaga clan. By producing a collection of letters on ethical and political issues and cultivating a harshly satirical and facetious style in his moral dialogues Franco came too close to the field Aretino loved to claim as his very own, though presuming exclusive rights on a whole literary genre must have appeared even more irrational then, than it does nowadays. In order to keep Franco off his premises, Aretino had to bias his character, to block his access to the printer Marcolini, to have him physically attacked by a dagger-wielding bully, and to force him out of Venice altogether. The accusation of plagiarism was just one first logical move in the battle.

If that was one of the first accusations that came to mind when fighting a rival, it must have been even more convenient to use it against an ideological antagonist. If a member of the intellectual

19. See Franco's biography in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. L, Roma, 1998, p. 202.

establishment of Oxford accused Bruno of selling Marsilio Ficino's ideas as his own,[20] it might not have been meant as a devastating personal attack, but as an almost automatic reminder to keep the rules, a knock across the knuckles: «Do not play the original genius on us, either you confess to your sources, or we will prove you a plagiarist».

A scholar of Bruno might find more interesting detail in Niccolò Franco's life and works, given his anticlericalism, his voyages and inability to find a stabile employment, and his fatal illusions about somehow coming to terms with Rome. But it is still more important to mention his close contemporary Anton Francesco Doni (1513-1574),[21] who was also a rival and a good hater of Aretino, and, like Bruno, a runaway monk. An immensely undervalued figure, Doni still tends to be considered a minor writer rather than a major publicist and media-man. He was universally disliked by literary historians of the nineteenth and early twentieth centuries for his slanderous tongue and vindictive character, and therefore punished by neglect, but his contemporaries enjoyed his iconoclastic antics. I came to think of Doni as one of the key figures for a study of the cultural climate of his days, because he brags and boasts of many things his contemporaries prefer to keep silent about. Not unintentionally, though, there is method in his indiscretions. Doni is a Proteus, not easily to be caught on a positive assertion. He just tells anecdotes or fables, or drops remarks, and then he hurries on to the next, seemingly quite unrelated theme. As far as I know, nobody suspects him of having a philosophy of his own, so his influence on Bruno is regarded to be merely a literary one. Yet to my view Doni is not only a cultural pessimist, but a skeptic and probably also an atomist, though he does not choose to word one single philosophical theory in a decent, scientifically orthodox manner. He just loves to give strange titles to his books of miscellaneous anecdotes, dialogues, and essays, for instance *Mondi* (Worlds), which accordingly contains descriptions of a variety of worlds, amongst others the macrocosm, the microcosm, and the first Utopia written in Italian:[22] a few pages of not so much an imitation of Morus' *Utopia* (which Doni knew well, as he had published an Italian translation, while he

20. See R. McNULTY, *Bruno at Oxford*, «Renaissance News», XIII, 1960, pp. 300-305.

21. For bio-bibliographical information see GRENDLER, *op. cit.*, and FOLENGO, ARETINO, DONI, *Opere* (see note 18), pp. 582-596.

22. The *Mondo savio e pazzo*, in FOLENGO, ARETINO, DONI, *Opere* (see note 18), vol. II, pp. 935-946.

was a printer in Florence), than rather a blend of Plato's *Politeia* and the Renaissance architects' ideal city, and, obviously, a small model for Campanella's *Città del Sole*. Another collection of anecdotes, the *Marmi*, contains a little dialogue in which some Florentine eccentric defends the theory of a circular movement of the earth around the sun;[23] and Doni just leaves it there and drops the subject, as he always does. Nobody can suspect him of meaning anything anyhow – in fact, even nowadays scarcely anybody does. Then there is the use Doni makes of 'academies' and 'academics'. He was, acually, a member of the *Ortolani* academy in Piacenza. In Venice he either became a member of the academy of the *Pellegrini*, or else he invented it around some of his friends, which of the two is not quite clear. But the *Academici pellegrini* that figure as authors and dialogue-partners in Doni's *Mondi* and *Inferni*, bearing such names as *lo Smarrito*, or *Dubbioso*, are obviously a literary fiction, Doni himself being the whole academy. Since an academy does not need to exist in order to be influential, Bruno's «Academico di nulla Academia detto il Fastidito», announced on the title-page as the author of the *Candelaio*, is certainly a member of Doni's *Academia dei pellegrini*, even more so, when the next thing we find[24] is a self-portrait that reminds us vividly of Doni's longer and harsher self-description, or rather caricature.[25] Far from venting a disappointment concerning his success in the intellectual community, Bruno here claims to be an Academician, which at the least tells to whom it may concern that he is an anti-Aristotelian. But it might tell an insider much more, maybe, quite outspokenly, that he belongs to the atomists, or to a special brand of religious dissenters? Certainly, in Bruno's days academies had still a long way ahead, before they would be considered part of the intellectual establishment. Even before they began sheltering the budding empirical sciences they sheltered religious discussions between non-theologians, spiritual individualism, and philosophical views that were plainly off mainstream.

If Bruno's references to Doni are less obvious than those to Aretino, he could nonetheless rely on his London audience's acquaintance with the Florentine *polygrafo*: John Florio makes extensive use of Doni's works, and his *Moral filosofia* had been translated into English in 1570 by Sir Thomas North, who belonged to the

23. *Ibidem*, pp. 700-705.

24. BOEUC I 39.

25. Quoted in M. Guglielminetti's introduction to A. F. DONI, *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Torino, 1994, p. VII.

same circle of intellectuals as Philipp Sidney and Fulke Greville.[26] Now this *Moral filosofia* is a collection of old Indian animal fables (with a mule acting the part of the villain), proclaimed by Doni as a «mirror for princes». I tend to consider Bruno's statement in the introductory letter of the *Spaccio*: «Today he presents Sidney with the itemized and well-ordered seeds of his moral philosophy»[27] rather as a pun on that title of Doni's, than as a straightforward classification of the *Spaccio* as a Moral Dialogue. Straightforward remarks are not in Bruno's line, and the *Spaccio* is rather a piece of comparative religious criticism than of general ethics. The fact that Bruno was well aware of this English translation and counted on his audience's familiarity with Doni's *Moral filosofia* is corroborated by his adopting a picture plate from Sir Thomas North's version to illustrate the *Cabala del cavallo pegaseo*.[28]

Born around 1510, Ortensio Lando belongs to the same generation of Franco and Doni, and shares the same literary tastes and restless disposition.[29] Having entered an Augustinian monastery at a very early age, only to drop out also quite early, he is also known as Hieremias Landus, by the name he assumed as a monk, or else as Hortensius Tranquillus, by his academy name, obviously chosen *ex contrario*. By 1529 Lando had left the monastery, married and become a medical practicioner. In a letter to Joachim Vadianus he professes to having been a reader, translator and propagator of Luther's writings in Italy. For security reasons he had left his native Milan and settled in Chur, but found it difficult to earn his living there. So he tried going south again, in 1530 we find him in Naples. 1534-1535 he lived in Lyons and worked for the printer Sebastian Gryphius, venturing in May 1535 to take a short trip to Lucca, one of the centers of clandestine Protestantism in Italy. Between 1536 and 1540 he traveled in various parts of Germany and of Switzerland and visited Venice, from then on he is constantly on the move between Italy, France and Germany, gaining some short-time protection of different noblemen, mostly from northern Italy. Like Bruno, Lando is not prevented by his itinerant lifestyle from publishing his works. His best known book, the first he wrote in *volgare*, are the *Paradossi*,

26. Recently edited by D. Beecher, J. Butler and C. Di Biase: Sir TH. NORTH, *The Moral Philosophy of Doni, popularly known as The Fables of Bipadi*, Ottawa, 2003.

27. See BOEUC V 13.

28. Compare the etching reproduced in BOEUC VI 170, with NORTH, *The Moral Philosophy* (see note 26), pp. 259, 281 and 343.

29. On his life and works see GRENDLER, *op. cit.*

published in Lyons in 1543.[30] Following the example set by the much admired Erasmus, emulating especially the author of the *Praise of Folly*, Lando defends eccentric statements (e.g. «it is better to be blind, than to see», or «it is better to be a bastard, than legitimately born»), in order to convey a serious message of social criticism. In the following year he published a 'confutation' of that venomous book of paradoxes, pretending to ignore the identity of the author. Bruno certainly approved of that kind of mocking dissimulation: especially if we compare the general mood of the *Cabala del cavallo pegaseo* with that of the *Eroici furori*, we feel that he was not adverse to putting his audience to a similar test. As to Lando's *Sermoni funebri*, sermons on the deaths of various animals (ass, dog, cat, monkey, fish, louse, etc.), that were published in Venice in 1548, they are echoed in the praise of animality in the second part of the third dialogue of Bruno's *Spaccio*, that culminates in the preference given by noble ladies to their pets before their own offspring. Moreover, Lando's first paradox[31] appears as an additional source (besides Erasmus' *Praise of Folly* and Agrippa of Nettesheim's *De vanitate scientiarum*) for Brunos diatribe against hunting and especially the treatment of the myth of Actaeon in the *Spaccio*[32], as opposed to the different development of the same motive in the *Eroici furori*.[33] And of course Lando cannot fail to produce a satirical self-portrait as an angry, ambitious, proud, melancholy and frenzied troublemaker,[34] that makes Bruno's self-description appear quite modest and rather complimentary. From 1548 on Lando keeps to Venice and the printing houses of Giolito and Andrea Arrivabeni. The works published in the comparative freedom of the Serenissima contain criticism of Ciceronianism, Aristotelism and Monasticism, along with moral and religious reflections and comments on the Scripture – i.e. the entire Erasmian program, though Lando is far from slavishly following a master. During his Venetian years Lando befriends Doni and Aretino, surprisingly managing not to quarrel with the latter, and – not surprisingly – enjoys the favor of members of the Gonzaga family. But he clearly oversteps the mark by openly confessing to the dogma of justification by faith alone. In 1545 his books are put on the Index,

30. Reprinted as Supplement of «Bruniana & Campanelliana» by Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 1999.

31. O. LANDO, *Paradossi* (see note 30), p. 18.

32. BOEUC V 479.

33. BOEUC VII 153-165.

34. Quoted in GRENDLER, *op. cit.*, pp. 37 f.

and almost immediately Ortensio Lando simply vanishes – whether underground, abroad, or to a better world, history does not tell.

A Comeback for Roland

These are just a few examples. It would be quite as interesting to investigate, whether Celio Secondo Curione's *Pasquino in estasi* belongs to the direct ancestors of Bruno's Momus, or to what extent the Nolan's Italian Dialogues were influenced by Francesco Berni. But I will just use Berni, who – among other, mostly satirical and deeply pessimistic poems – produced a new rendering of *Orlando innamorato*, as a bridgehead to a second set of writers and, incidentally, suspects of heterodoxy. On first sight we might not find striking affinities between authors wording political and social criticism in Lucian style dialogues, like Pietro Aretino or Celio Secondo Curione, and poets of Renaissance epics of the French cycle, like the famous Lodovico Ariosto and the less known Teofilo Folengo. Yet it is Bruno himself, who makes this connection twice. The first instance occurrs in the already mentioned passage in the second dialogue of the *Spaccio*,[35] when Sofia defends that type of literature, claiming that the Olympic gods read Aristotle as well as Aretino's Dialogues, the pseudo-Virgilian *Priapeia*, and an anonymous romance about an Amazon queen, the *Ancroia,* which belongs to the lowbrow popular literature about knights and adventures, vulgarized renderings and imitations of the medieval romances from the French cycle. This *Ancroia* figures both in Aretino's dialogues of Nanna and Pippa[36] and in a list of 'instructive readings' (all of it akin to Don Quixotte's library) in Teofilo Folengo's *Baldus*[37], while Sofia's following statement about learning out of what is generally considered to be 'bad books' echoes Folengo's defense of his poem *Orlandino* in the introductory dialogue of the *Caos del Triperuno*[38]. If this connection might appear too subtle, there is another one in the *Eroici furori*, when Tansillo declares that there are more poetical crowns than just the laurel claimed by Petrarch: the poet described as

> fra Porro poeta di scazzate,
> ch'a Milano t'affibbi la ghirlanda
> di boldoni, busecche e cervellate[39]

35. BOEUC V 231.
36. Folengo, Aretino, Doni, *Opere* (see note 18), vol. I, pp. 64, 181.
37. *Ibidem*, vol. I, p. 139.
38. *Ibidem*, vol. I., pp. 797 f.
39. BOEUC VII 71.

is the same Teofilo Folengo, whose extreme literary extravagance Bruno commends and defends.

I need not say much about Ariosto, and how Bruno loved and quoted him.[40] Ariosto is the Petrarch of the anti-Petrarchists, the greatest trendsetter and model. I might add that in the *Orlando furioso* many heterodox views are proclaimed, and at the same time well hidden. Ariosto lived and died too early to be suspected of Valdesian tendencies, but he seems, nonetheless, to have held quite similar views. In the *Spaccio* Bruno quotes a stanza from the *Orlando furioso* in defense of dissimulation,[41] and obviously both Ariosto and Bruno intend not any kind of dissimulation, but Nicodemism, i.e. dissimulation of religious dissent. We shall presently return on this point.

Teofilo Folengo[42], or else Merlin Cocai (when he writes in his Maccaronic Latin instead of his Lombard Italian, as he himself terms it) is considered a minor poet, an eccentric, and not at all a philosopher. Bruno quotes him several times explicitly, and I guess that Folengo's *Chaos del Triperuno* had a greater impact on Bruno than it is as yet accepted. Bruno almost certainly possessed a key to this extremely cryptic work. But in spite of the difficulties for a modern reader to get into it, its influence, mainly on the *Eroici furori*, needs a closer examination. Folengo splits himself in these dialogues into three different persons, namely 'Merlino', 'Limerno' and 'Fùlica', the last being his family-name Latinized. I would even suggest that when Bruno, naming himself 'Teofilo' and 'Filoteo' in the *Cena de le Ceneri* and in *De l'infinito*, uses the same transparent transformation on Folengo's real name, he is, amongst other motivations, also paying a hommage to 'Merlino-Limerno' Cocai. The first dialogue of *De la causa*, where the book to follow is discussed beforehand,[43] also bears a strong resemblance to the introduction of the *Chaos del Triperuno*, where the book to follow is discussed by the author's mother, his sister, and his niece, and where we also find a halfhearted retraction of a previous book.[44]

Folengo was born in Mantua in 1491, but went to school in Ferrara. He was closely connected with the Gonzaga family, who were in their turn closely related to Valdesian circles. A second line of connection to this specific kind of spirituality is evident in Teofilo's

40. A recent contribution to that topic: L. BOLZONI, *Note su Bruno e Ariosto*, «Rinascimento», 2ª s., XL, 2000, pp. 19-43.

41. ARIOSTO, *Orlando furioso*, IV, I, quoted BOEUC V 297.

42. For basic biographical information see the preface to FOLENGO, ARETINO, DONI, *Opere* (see note 18), vol. I, pp. LIII-LVIII.

43. BOEUC III 85.

44. FOLENGO, ARETINO, DONI, *Opere* (see note 18), vol. I, pp. 796-805; cf. BOEUC III 53-77.

closeness to his brother (both by blood and monastic order), Giambattista, the author of a commentary on the psalms, the orthodoxy of which had been seriously doubted. Teofilo dedicates this brother a poem with the transparent title *Ad Nicodemum fratrem*. At age sixteen Teofilo had entered a Benedictine monastery in Brescia, and after some years he was transferred to a convent in Padua, where he studied and came into contact with the Maccaronico, a playfully corrupted Latin full of idiotisms, cultivated by the Paduan university students. Folengo developed it into a new literary language. Having read some of it, Bruno must have been convinced that one can take liberties even with Latin. Later Teofilo and some members of his family, all of them Benedictines, were expelled, owing to internal quarrels in the order. But both he and his brother strove and even succeeded to be readmitted to the monastery, though it took many years. Nevertheless, as some passages of the *Orlandino* reveal, Teofilo Folengo is a religious dissenter, a believer in salvation by faith alone, like his brother Giambattista and a fellow Benedictine, Benedetto da Mantova, the author of the famous tract on the *Beneficio di Cristo*.

Heterodoxy, Italian Style

Different as they are, almost all of the authors mentioned are in some way related to the Valdesians and their politics of Nicodemism. I did not encounter the Spanish émigrés, in the first place, because I was looking for heterodox circles, but because Alonso, one of the Valdés-twins, if twins they were (and then they must have been born around 1500), had written a Lucianian dialogue between Mercury and Charon dealing with the 1527 Sack of Rome[45] that was published anonymously in 1529. Alonso is named inside the text, so this dialogue has been given back to him by the historians, though by contemporaries it had been ascribed to his brother Juan, of later and grater fame, and is still to be found in some libraries under the latter's name. Alonso was a secretary of the emperor Charles V and died in Vienna in 1532. Juan came to Italy in 1531, when it was still a

45. This *Diálogo de Mercurio y Caron,* along with the *Diálogo de Lactancio con un Arcediano* that deals with the same topic, are the only extant works of Alonso de Valdés, who died while probably still in his twenties; both dialogues are written in close imitation of Erasmus and are clearly politically motivated, containing a unrestrained defense of the Emperor's proceedings against Rome and a ferocious, if somewhat general attack on the worldliness and corruption of the Church; their main literary value and originality lies in the fact that they succeed to gather the stylistic qualities of their Latin models and transmit them into the Castilian dialect, then scarcely considered a literary language at all.

sensible option to go to Rome in order to escape the Spanish inquisition, that had taken too close a look at his *Dialogue on Christian Doctrine*.[46] Under the protection of the Cardinal Ercole Gonzaga Juan de Valdés became the heart of a spiritual reformatory movement in Naples.[47] The Gonzaga and members of the families Colonna and Medici, especially females, were fervent admirers of the charismatic lay-theologian, who is claimed by different historians for various denominations: as a catholic reformer, an 'Erasmian heretic', a crypto-Calvinist or a Quaker. This is less absurd than it appears at first sight, given the extreme range of different religious directions his followers took after his death in 1542. Owing to the semi-clandestine character of the circle, the actual creed of its members cannot be easily established on the base of surviving written testimonies. During his lifetime Valdés's works circulated only in manuscript form, most of them to be published in translations[48] by members of his circle, who had by then already started to drift widely apart, both geographically and ideologically. There are also the papers of various inquisitorial processes[49] against followers of that 'hydra of heresies' of the multiple heads, but of course the testimonies are strongly influenced by the suspects' natural interest in self-perservation. We even cannot establish conclusively, whether Valdés had a systematical theology (similar to, but not identical with Calvinism), or whether he was consequent in his spiritual individualism and a thorough anti-dogmatist – both positions can claim written testimony in their favour. Nonetheless, some characteristics of his creed seem undisputable. The acceptance of salvation by faith alone is at the core of the whole spiritual movement; personal piety

46. J. DE VALDÉS, *Diálogo de doctrina cristiana*, Alcalá, 1529.

47. The impact of the movement has been discovered comparatively recently by historians, and while a brief overview regarding the main facts and problems can be gathered from M. FIRPO, *Tra Alumbrados e 'Spirituali'*, Firenze, 1990, the complex history of 'orthodoxies' and 'heresies' and their interrelation around the council of Trent is still in need of much impartial investigation.

48. J. DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano*, translated and published s.l. in 1546 by Marco Antonio Magno; his *Le cento e dieci divine considerazioni*, Basel, 1550, published by Celio Secondo Curione; the *Comentario o declaración breve y compendiosa sobre la epistola de San Pablo Apóstol a los Romanos* was not, as indicated, published in 1556 in Venice, but rather in Geneva; Valdés's Catechism for children, *Lac spirituale*, was published almost simultaneously in Basel (1549) and in Pavia (1550); the rest of his works remained in manuscript form up to the 19th century.

49. Most valuable for a closer study of the 'Valdés connection' is the critical edition *I processi di Pietro Carnesecchi, 1555-1567*, a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Città del Vaticano, 1998-2000.

and practical Christendom are all-important, while theological dispute and elaborate dogmatic precision are viewed with a somewhat sceptical eye; the sacraments are considered mere exterior signs, and therefore as arbitrary or indifferent. Such arbitrariness, however, allows of two conclusions, namely the Nicodemite pragmatism, that favors outward conformity with religious customs, and the Puritan stricture, that condemns all superstition as idolatry. Most Valdesians, however, kept to the principle that, the Church being the mystical body of Christ, its unity was to be preserved by all means; so all religious dissent had to be kept undercover. The corruption of the Roman Church was considered a sad and scandalous fact, still it had to be reformed from the inside. But given the undogmatic and slightly sceptical mood, it is no wonder that after the death of its central figure the circle around Juan de Valdés took various directions, ending up in different denominations, some of them developing extreme anti-trinitarian or deistic views. After all, he was neither the inventor of the 'evangelical' spiritual movement in Italy, nor of the policy of Nicodemism. In northern Italy the Valdense Church (the similarity of its name to the Valdesians is merely a strange coincidence) had, before merging with the Calvinists, survived for centuries owing to their positive attitude towards dissimulation. A charismatic figure could well unite people with quite different views and agendas for a while, and a common enemy and outer pressure also go a long way as a unifying factor. As we remember some surprising underground coalitions in communist eastern Europe, and how they promptly broke apart after the demise of the system, we will agree with Trinculo, as he takes shelter under Caliban's cloak: «Misery acquaints a man with strange bed-fellows».[50] Amongst Italian religious dissenters the propagators of stricter rules and less moral lassitude might well form a coalition with those, who simply wanted less rules and more autonomy. On the whole, even when they agreed on the main issues with German or Swiss reformers, they were less eager to «nail down their theses» and create new orthodoxies, than to discuss their theses freely and gain more religious tolerance.[51] Thence the bilateral disenchantment between Italian émigrés and their Swiss hosts.

50. SHAKESPEARE, *The Tempest*, Act II, sc. II.

51. Besides factual information, some idea of what it must have 'felt like' to be a heterodox Italian in the 16th century is conveyed by D. CANTIMORI, *Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo XVI di fronte alla Riforma*, in IDEM, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Torino, 1975, pp. 3-39.

Most historians nowadays are no more bound for denominational reasons to consider Martin Luther either the absolute beginning of everything good, or of everything evil in modernity. So we may agree that Italian intellectuals did not have to wait for the Reformation before observing the need of some energetic renewal in the Roman Church. In the Middle Ages Italian political history was tormented by the dissent between partisans and critics of the secular power of the Church. Before Luther was born, Lorenzo Valla had defined the presumed donation of Constantine, i.e. the foundation of the Pope's secular power, to be the root of moral and spiritual decline. This unwholesome and unholy state of affairs might be deplored by many, both for the sake of religious integrity and secular politics. But this political entity in the heart of the peninsula was an obvious fact, and no realistic Italian thinker could reasonably expect, or even seriously wish for a simple solution. No Pope, however angelic, could have simply resigned his secular power or donated Rome to the poor without creating chaos. Even a bad Pope like Alexander Borgia ruling in Rome was to be preferred to any Pope in Avignon or to a schism. The main fault Machiavelli found with Papal Rome was that it was neither strong enough to conquer the rest of Italy, nor weak enough to be conquered by another prince. A separation from Rome, a realistic solution for other countries (even if only as *ultima ratio*), was totally inconceivable for most Italian states. Therefore the somewhat apocalyptic dream of a pious emperor relieving the Church of the burden of secular power was hard to die and underwent various metamorphoses. By the *Cinquecento* it had developed into the hope for a free universal council (proclaimed by the Emperor), that could at least reduce the Pope's monarchical power, giving more power to the council of bishops, possibly resulting in a mixed government similar to that of Venice. The actual outcome of the Council of Trent was a harsh disappointment to the propagators of a reconciliation with the protestants, but not the absolute end of that dream. Anyhow, from the Italian perspective a change could only be brought about by a careful and diligent inner reform, starting with the conversion and moral reform of the inner man, and a political vacuum was to be avoided at any cost. For the typical reform-willing Italian, religious, cultural and political decisions were distinguishable, but inseparable like the Holy Trinity.

Back to Bruno's Bestiary

It has been suggested, but to my knowledge not yet firmly established, that Giordano Bruno had in his youth contacted some survivals of the Valdesian circle in Naples. That would have been more than twenty years after Juan's death, after the transfer of the 'main force' of the Valdesians to Viterbo, and the emigration of several of its most famous members (Ochino, Vergerio, Vermigli) to protestant countries. Immediately following the death of their charismatic leader, a branch of Neapolitan Valdesians headed by another Spaniard, Juan de Villafranca, had developed antitrinitarian notions. The Augustinian Teofilo de Vairano, who was young Filippo Bruno's first philosophy teacher before the latter became the Dominican novice Giordano, might proof a link to such semi-clandestine circles.[52] We can assume that by his teacher Bruno was, at least, acquainted with the basic creed of these religious dissenters, for while in the sixteenth century practically all orders had some reformwilling factions that could and would easily drift towards 'evangelical' heterodoxy, the Augustinians of Naples were especially close to Valdesian spirituality. The general of the order, Girolamo Seripando, had frequented the circle around Juan, before the Council of Trent had definitely condemned the *sola fide* as heretical, and at the Council he had tried to defend Augustine's position on salvation as a possible compromise between the Catholic hardliners and the Lutherans. After the Council had declared Augustine's position to be 'dangerous' and had made Valdesian spirituality a heresy, the Augustinians could not simply give up all their Augustinism, even though they intended to stay inside the Church and to keep to orthodoxy. Teofilo de Vairano's only extant work, a manuscript with the ominous title *De Gratia Novi Testamenti*,[53] proves that there was a

52. This is suggested by C. Carella, *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, 1-2, pp. 63-82, and by S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma, 2000, pp. 44-46; on Teofilo da Vairano see also P. R. Blum, *Giordano Bruno, Matthias Aquarius und die eklektische Scholastik*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXII, 1990, pp. 275-300; 277 f.

53. See Carella, *op. cit.*, pp. 76-82; also I. D. Rowland, *Giordano Bruno and Neapolitan Neoplatonism*, in H. Gatti, ed., *Giordano Bruno, Philosopher of the Renaissance*, Aldershot, 2002, pp. 98-102, though I regret to differ with the latter in some essential points: the title of Teofilo's work should not be rendered as *On Grace in the New Testament* (p. 98) instead of *On the Grace of the New Covenant*, and Teofilo's reinterpretation of the Catholicity of the Church as (intentionally!) including all mankind ought not to be mistaken for «unconventional in its broad embrace», since it actually only comprised

dilemma. The «Grace of the New Covenant» smacks of the vision of the True Christian Church as the universal assembly of saints united in the one Mystical Body through the Spirit of God. Teofilo's daring positions bear a close resemblance not only to those of Valdés himself, but to some developed by his more radical heirs.

Even if such an early contact to Valdesian circles lacks definitive documentary evidence, it could furnish some convincing explanation both to diverse facts in Bruno's biography and to the peculiar world of the *Spaccio*. The young friar's behavior,[54] when he removes images of saints from his cell, keeping only the crucifix, and advises a fellow-novice to read the *Vita de Santi Padri*, that glorifies 'heroic' primitive Christian hermits and their blunt dismissal of pagan sophistries, rather than wasting his time on a rendering of the rosary in verses, is perfectly consonant with Valdesian values, as expressed in the *Dialogue on Christian Doctrine*[55] and reminds one of the far bolder pranks of young Celio Secondo Curione,[56] who, when confined to a Benedictine monastery as a student, divulges Melanchthon's *Loci Communes* there and replaces the remains of saints in a reliquary by a bible – this episode reads like part of a heterodox *Legenda aurea* itself, «se non è vero, è molto ben trovato».[57] Bruno's later itinerary through Europe, far from being a flight at random, seems to follow the trails of so many émigrés of the preceding generations around the date of our heroe's birth. Trying his luck (unsuccessfully) with diverse denominations without inwardly adhering to their whole set of dogma is not solely his policy, but a typical line of conduct for heterodox Italian émigrés. And his strategy of defense before the inquisition is not at all dissimilar in spirit to that of Pietro Carnesecchi and other unwilling victims, who resisted martyrdom as long as it was compatible with their self-esteem.

The *Spaccio de la bestia trionfante*, besides his *Cabala* Bruno's most explicit work of religious criticism, presents various difficulties as to interpretation, even for readers past the innocent credulity of seeking for the Nolan's moral philosophy in it. It is a patchwork of allu-

a very narrow choice of *true* Christians (cf. CARELLA, *op. cit.*, p. 78: «Cap. 7: Disputatio de iis qui attinent ad gratiam novi testamenti [...] ad mentem sancti Augustini adversus pelagianos lutheranos, et contra nonnullos Catholicos arbitrantes omnes homines Christianos pertinere»).

54. SPAMPANATO, *Vita*, vol. II, p. 736.

55. J. DE VALDÉS, *Two Catechisms*, Coronado Press, Lawrence, KS, 1981, pp. 131 f. and 140-142.

56. *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXXI, Roma, 1985, p. 443.

57. *Furori*, BOEUC VII 413.

sions and quotations with allegories and symbolic figures continuously shifting their meanings in the most abrupt manner, it abounds in puns and double-senses, alloying serious and satirical statements and, on the whole, it puckishly indulges in leading the reader astray. Bruno obviously criticizes the dogma of most Christian denominations, but does so by jumping in a willfully unsettling way from one denomination to the other, e.g. by turning abruptly from a satirical confutation of the Lutheran doctrine on the Lord's Supper to sidekicks on the Catholic dogma of transubstantiation.[58] This cannot be done merely for the sake of misleading and upsetting the profane, it must be consonant with a general verdict upon theological specifications. «D'ogni legge nimico e d'ogni fede»,[59] Giordano Bruno sets out to redefine Religion as outward law, human in origin and aim, related to, but not identical with truth, justified only by its utility.[60] But he seems, before leaving Christianity behind altogether, to have passed through some period of typically Italian, or even Neapolitan evangelical spiritualism. The *Spaccio* appears far less chaotic or unsystematic, if we consider it as a critical review of the whole set of ideas offered by diverse developments of Valdesianism. Even though he had experienced real life Calvinism and obviously had read the original works of Calvin and Luther,[61] when revealing the strong points and weaknesses of the various denominations (according to his definition of the aims of religion), when shifting their contents and deciding what to abolish and what to keep, Bruno presents them to his readers as, we believe, they first presented themselves to him: in an Italian melting pot of ideas. And some typically Valdesian positions actually survive the Dusk of the Gods in the *Spaccio*: while essentials like the divinity, or even the exemplarity of Christ, the mystical Unity of the True Church, or the concept of salvation by faith are rejected, Bruno maintains some secondary articles of Valdesian faith, like freedom of conscience or religious tolerance, the necessity of a conversion and return to pristine virtues, the denial of a real existence of purgatory *and* hell (but Bruno goes further by denying paradise, as well), a strict distinction between the few

58. *Spaccio*, BOEUC V 469-479, turning from the river Eridan, that is simultaneously in heaven and on earth, to the hare, that can be eaten without being touched by teeth or seen by the eye.

59. ARIOSTO, *Orlando furioso*, XXVIII, 99, 8.

60. *Spaccio*, BOEUC V 197-203 and *passim*.

61. As has been amply proved by A. INGEGNO, *La sommersa nave della religione*, Napoli, Bibliopolis, 1985, and IDEM, *Regia pazzia*, Urbino, 1987.

elected spirits and the common plebs as to the capability of attaining truth, and a practice of semi-clandestinity for the sake of social peace. Thus I would read the stanza from Ariosto's *Orlando furioso*[62] in defense of dissimulation, quoted shortly before Mercury's comments on the 1547 attempt of introducing the Inquisition in Naples,[63] as an evident commendation of Nicodemism:

> Quantumque il simular sia le più volte
> ripreso, e dia di mala mente indici,
> si trova pur in molte cose e molte
> aver fatti evidenti benefici;
> e danni, e biasmi, e morte aver già tolte:
> ché non conversiam sempre con gli amici
> in questa assai più oscura che serena
> vita mortal tutta d'invidia piena.[64]

And, after all, the whole plot of the *Spaccio* is presented as a somewhat ironical instance of a Valdesian religious conversion and, simultaneously, of a Universal Council, the old utopian dream of the spiritual reform (of Olympus, the Church, and the individual mind), celebrated under the protectorate of a French king instead of an Emperor;[65] a council with a somewhat sudden happy ending, too, with the Gods, after having thoroughly cleansed their consciences, partaking of the Fish that is prepared in all conceivable manners and served with Roman sauce, i.e. admitting (and consuming!) Christianity in all its denominations.[66]

Lastly let us return once more to the initial question: in sixteenth century Italy we see a pronounced interest in the vernacular and its employment for other than merely literary texts to be closely

62. Ariosto, *Orlando furioso*, iv, 1, cit. boeuc v 297.

63. *Ibidem*, 319-323.

64. See note 62: «Though simulation is mostly condemned and indicates the vileness of a mind, still in so many cases it turned out to be of obvious benefit; it has prevented damages, slanders and deaths, since we do not always converse with friends in this mortal life, that is rather more gloomy than fair, and full of envious spite». Ariosto's use of the word 'benefit', that was later to become a keyword for Italian heterodoxy, is an interesting coincidence, if it is a coincidence; since Ariosto proceeds after this opening to defend the morality of «deceiving the deceiver», it is an easy guess that he intends the same kind of dissimulation as Bruno does in quoting this stanza.

65. Since France had become a serious rival in the Emperors' Italian politics and was a major party to influence pontifical elections, the King of France had also become eligible to play this role in the old apocalyptic dream of a spiritual renewal and unification of Christianity; thus Guillaume Postel had seen Francis I in that part, and Campanella was to prophesy it, quite belatedly, for Louis XIV.

66. *Spaccio*, boeuc v 503-505.

interwoven with an 'anti-theological' (i.e. mainly moral) approach towards religion. Even Juan de Valdés felt obliged to issue a *Diálogo de la lengua*,[67] in his case dealing, for obvious reasons, with his native Castilian *volgare* – written in Italy for an Italian audience. It would be interesting to check, wether there is a direct correlation between the more or less radical religious positions and the more or less radical choices in the *questione della lingua*: in the case of the linguistical traditionalist Pietro Bembo it holds true, since he kept to the moderate pacifist policy of reconciliation with the Protestants headed by Cardinal Gasparo Contarini, who never definitely crossed the borderlines of orthodoxy.

But how could Bruno expect his English readership to grasp allusions to such a specifically Italian phenomenon, or to be at all interested in it? Such an expectation appears quite justified, if we take into account the importance of the Valdesian emigree Pietro Martire Vermigli[68] for the specific formation of Anglicanism, the personal interest of Elizabeth I in the sermons of Bernardino Ochino[69] (some of which she translated as a young princess), and, under the reign of Queen Mary, the peculiarly contradictory role played by Cardinal Pole: as a restorer of Catholicism in England and a suspected heretic in Rome.[70] The interest of the English high society in Italian culture obviously included a lively interest in the religious currents there.

As I worked on the *Spaccio*, the same structures of interrelation kept repeating themselves: scratch an anti-Petrarchist, and you get an anti-Aristotelian. A facetious writer of Lucian-style dialogues about Mercury, Charon, or Momus almost invariably proofs a religious dissenter of some kind, as does every engaged theoretician of the *volgare*. Comedy-writing, artificial memory and a intense comittment to natural philosophy combine. For at least sixty years the same places attract people with strikingly similar biographies. Motifs, images and emblems keep popping up and are exchanged like a

67. Composed in 1535 or 1536, it survived in three manuscripts and was published for the first time in an anthology: G. MAYNAS Y SISTAR, *Orígines de la lengua espanola*, Madrid, 1737. Several modern editions exist, e.g. J. DE VALDÉS, *Diálogo de la lengua*, ed. by José F. Montesinos, Madrid, 1953; or J. DE VALDÉS, *Diálogo de la lengua*, Mexico, 1966.

68. P. MCNAIR, *Peter Martyr in Italy*, Oxford, 1967, p. VII.

69. See her letter to Young Edward VI, published in K. BENRATH, *Bernardino Ochino von Siena*, Braunschweig, 1892, p. 303.

70. P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole*, Roma, 1977, pp. 147-241. See also M. A. OVERELL, *Vergerio's Anti-Nicodemite Propaganda and England, 1547-1558*, «The Journal of Ecclesiastical History», LI, 2000, pp. 296-318.

common code of passwords, transparent riddles, allusions, pictures, symbols and signs that is visible even to an outsider today – how clear must it have been to a contemporary insider?

There seems to be vast subculture, like a loose network with a number of closer knit knots, to which Bruno belongs. He is the philosopher, no doubt, but he works out and words a philosophy that is not only his. And trying to give his background back to him does in no way diminish his importance. Instead of regarding him a self-made genius out of nowhere, we must credit him with a titanic enterprise: he succeded in uniting a widely divergent and scattered set of contemporary impulses and ideas into a rather convincing and mostly consistent philosophical system. Therefore he was not a totally isolated figure, but rather belonged to a strong cultural minority struggeling against a weakened establishment. This contrast began before Giordano Bruno was born and continued after his death, finally to be won by this uprising movement, though itself was to change substantially in the process. Looking at the English connections Dame Frances Yates suspected, that Bruno founded some kind of secret society similar to the free-masons. But looking at the Italian connections, something of that kind, though spread much more widely and thinly, must have existed long before.

THOMAS LEINKAUF

METAPHYSISCHE GRUNDLAGEN IN BRUNOS *DE GL'EROICI FURORI**

SUMMARY

Bruno's so-called ethical works, in particular his *De gli eroici furori*, depend profoundly upon the metaphysics developed in *De la causa, principio et uno*. This paper discusses the passions of the heroic individual in the context of an analysis of the ontological framework and structure of this work, focussing on Bruno's views of the superessential One (*unum superessentiale*), ecstasy, the bounds of human knowledge, the intricated concept of «tutto totalmente», and finally his noetics as a blend of Averroism and Alexandrism.

I.

GIORDANO BRUNOS Schrift *De la causa, principio et uno* gilt nicht erst seit der Unterscheidung Giovanni Gentiles, der das italienische Werk bekanntlich in sogenannte «metaphysische» und «moralische» Dialoge aufteilte,[1] als die metaphysische Hauptschrift des Nolaners. Hierüber ist genug gesagt und geschrieben worden, und man hat sich über die Jahre hinweg des gesamten Textes dieser Schrift als einer Art Steinbruch bedient, um eine Art 'metaphysischer Spolien' zu erhalten, die die Verwendung der Begriffe 'Metaphysik' oder 'metaphysisch' im Kontext des Brunoschen Denkens legitimieren können, ohne allerdings eine zusammenhängende Metaphysik nachweisen zu können, die in sich konsistent ist und die die bekannten Einzelmomente – die Weltseele, das Prinzip, den Intellekt, die Materie – in ein System integrierte. Dies wäre jedoch notwendig, wollte man eine 'Metaphysik' und nicht nur Restbestände der metaphysischen Tradition auch in den sog. moralischen Schriften nachweisen oder wollte man zumindest erklären können, warum bestimmte metaphysische Theoreme im

*Vortrag gehalten auf Einladung der American Academy zu Rom am 21. Oktober 2004.

1. G. GENTILE, *Giordano Bruno. Dialoghi italiani*, Prefazione [1925-1927], 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958, Repr. 1985, S. XXX. Auf den Zusammenhang der *Furori* mit den vorausgegangenen Grundlegungstexten seit dem *Sigillus sigillorum* hat neuerdings mit Recht wieder Michele Ciliberto hingewiesen, vgl. *Il gioco degli occhi e del cuore negli* Eroici furori, in ders., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, 2002, S. 95.

Spaccio oder in den *Furori*, jenseits der bloßen Zufälligkeit oder ad hoc-Verwendung, auftauchen. Da ich letzteres hier, im Sinne eines heuristischen exegetischen Experimentes, zu meiner Aufgabe gemacht habe, muß ich natürlich zuallererst dieser Anforderung nachkommen.[2] Ich gebe also zunächst einen Grundriß der Metaphysik, die meiner Meinung nach der Schrift *De la causa* zugrunde liegt. Ich werde diesen Grundriß allerdings, dazu reicht die Zeit nicht aus, hier nicht vollständig begründen können und ich werde auch nicht das permanente Problematisieren und Experimentieren, das Bruno mit diesem Grundriß oder doch zumindest innerhalb des durch ihn abgesteckten Rahmens durchführt, nachzeichnen können.[3] Es genügt für mein Thema, wenn zunächst einsichtig wird, daß, wenn man überhaupt von einer 'Metaphysik' oder, noch vager, 'etwas Metaphysischem' im Denken des Nolaners sprechen können soll, dann folgende Analyse und Bestandsaufnahme dessen, was in den Dialogen 2 bis 5 von *De la causa* gesagt wird, sich nahelegt und am meisten Plausibilität beanspruchen kann.

II.

Eine sorgfältige Analyse der philosophischen Argumentationsstruktur in *De la causa*, die sich zunächst nicht durch Interjektionen, Ellipsen, Interventionen, Umbenennungen und andere Strategien der rhetorischen Regieführung beeinflussen läßt, sondern die Wert darauf legt, die stabile Referenzbasis für diese ironisch-kritischen

2. Ich habe mir dieses Problem gestellt, weil immer wieder, gerade auch in Arbeiten zu *De gli eroici furori* von 'Metaphysik' bzw. 'Transzendenz' oder etwa von der substantiellen oder essentiellen Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem die Rede ist, vgl. etwa F. FELLMANN, *Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie*. Einleitung, in G. BRUNO, *Von den heroischen Leidenschaften*, übersetzt und hrsg. von Chr. Bacmeister, Hamburg, 1989, S. VIII-IX; M. CILIBERTO, *Bruno e l'Apocalisse: per una storia interna degli* Eroici furori, «Rinascimento», 2ª serie, XL, 2000, S. 45-74, bes., auch in Verbindung mit der Annahme einer Ontologie (so S. 52-53), S. 49: «la metafisica della infinità», S. 53: «moto [...] metafisico» (zur Bewegung des Furioso, von Bruno selbst so bezeichnet, vgl. *Furori* I, dialogo 4, BOEUC VII 167), S. 59: «metafisica della contrarietà»; ders., *Il gioco degli occhi* (vgl. Anm. 1), S. 96, wenn, wie Ciliberto im Unterschied etwa zur Position Fellmanns hervorhebt, Brunos zentrales Interesse «è la conoscenza della prima verità e della prima bontà», dann muß auch die 'metaphysische' Implikation dieser Begriffe Ernst genommen werden; A. BÖNKER-VALLON, *Unità assoluta e autoconoscenza. La presenza della tradizione del neoplatonismo cristiano negli* Eroici furori, «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, S. 281-293 *passim*.

3. Vgl. hierzu demnächst meine *Einleitung* in G. BRUNO, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine – De la causa, principio et uno*, Neue deutsche Giordano Bruno Ausgabe, Bd. III, Hamburg, 2006.

Operationen freizulegen, kann zu folgendem Ergebnis kommen: als systematischer metaphysischer Subtext, auf den immer wieder Bezug genommen wird, erweist sich eine Hierarchie von auf einander bezogenen Einheiten, die von einem herausgehobenen, absoluten Einen [1] angeführt wird, auf das relative, untergeordnete Einheiten folgen, und zwar zunächst eine in sich gedoppelte (duplike) Einheit [2], als Form [2.1], der abwechselnd die Bestimmungen Gott/Intellekt und (Welt-)Seele zugewiesen werden, und als Materie [2.2], die, wie wir alle wissen, durch die Bezeichnungen Natur, Mutter/Amme und Gott in bestimmte, schon vor Bruno für die metaphysische Reflexion typische Ambivalenzen gestellt wird; dann folgt das Universum [3], das ich als konkrete Einheit bezeichnen möchte, in der sich alle rational auseinander gehaltenen Einheiten durchdringen. Das Universum wird durch Gegensatzpaare bestimmt, die alle Prozeß-oder Selbstvollzugsformen des Natürlichen innerhalb seiner a priori strukturieren: Warm-Kalt [3.1], Liebe-Haß [3.2], Ruhe-Bewegung [3.3], Einheit-Vielheit [3.4], Aktivität-Passivität [3.5] – es ist offensichtlich, daß wir hier die grundsätzlichen opposiiten Strukturen finden, die seit den vorsokratischen Autoren, über die klassische Philosophie und die hellenistischen Schulen (insbesondere die Stoa), auch der scholastischen Tradition vermittelt worden sind. Die letzte Einheit wird durch das konkrete Einzelseiende [4] gebildet, in sie ist die Grunddifferenz beseelt [4.1] – unbeseelte [4.2] eingetragen und in ihr vermitteln sich die universalen Gegensatzpaare, die das Universum [3] strukturieren, auf je individuelle, singuläre Weise. Daß wir im Herzen und in der Basis von Brunos Denken eine Struktur auffinden, gegen die er sich immer wieder, vor allem in ihren hierarchisierenden, differenzierenden, hypostasierenden Implikationen, wie sie beispielhaft im Werk des Marsilio Ficino durchgehalten und vertreten worden sind, emphatisch gewendet hat, kann nur für den erstaunlich sein, dem die Dialektik historischer Aneignungs- und Überwindungsprozesse nicht vertraut ist. Die Konstanz andererseits, mit der diese Stratifizierungen im Denken des Nolaners trotz dieser Kritik präsent geblieben sind, verweist aber auch darauf, daß Denken und Philosophieren eben nicht ohne Differenzierung, nicht ohne Stabilität seiner konzeptuellen Gehalte, nicht ohne die Kraft der Form auskommen kann. Was Bruno, als Summe seiner philosophischen, sich auf das Sein und dessen Strukturen beziehenden Überlegungen in *De la causa* – aber auch, dazu werden wir gleich kommen, in seinen anderen Schriften – mitteilen will: seine Kritik an der traditionellen Substanzenontologie,

seine radikale Umdeutung der Kosmologie, seine Aufwertung der Materie, seine Vorstellung, daß permanenter Wechsel das einzig Stabile sei, die Analogisierung von Seins-(Natur-)Prozeß und Zeichenprozeß, die Implantierung des Geistigen in das Materielle, alles dies kann sich, so zeigen es die Texte zur gleichen Zeit, nicht wirklich von der inneren Logik und Folgerichtigkeit dessen lösen, was Jahrhunderte vor ihm an begrifflicher Arbeit geleistet haben. Die Kritik an der Ontologie und an der Metaphysik kann nur entweder als Phänomen *an und innerhalb dieser* in Erscheinung treten – die Kritik des Seinsbegriffs ist nicht eine Kritik oder gar Negation des Seins überhaupt, sondern einer bestimmten Deutung von 'Sein', etwa der aristotelischen, und bleibt somit im Rahmen eines grundsätzlich ontologisch-metaphyischen Ansatzes – oder sie gibt sich selbst, als Kritik, auf und ist nichts anderes als eine *Ersetzung* der Ontologie oder der Metaphysik durch ein radikal anderes Theoriemodell, etwa ein Transzendentalphilosophisches, ein Phänomenologisches, ein Sprachphilosophisches – oder sie muß die Unterscheidungen und Stratifizierungen von Ontologie und Metaphysik als permanent zu überwindendes *Instrument* benutzen, um auf die durch sie selbst als die einzige Wirklichkeit angesetzte Einheit, Indifferenz und richtungslose Prozessualität zu verweisen. Der Intention nach haben wir bei Bruno sicher den letzteren Fall vorliegen, der Realität nach kann man sich da nicht so sicher sein. Jedenfalls, um mit ein paar Beispielen den Vorspann zu *De la causa* zum Abschluß zu bringen: 1) Bruno konfrontiert, im Rahmen des Grundrisses, unmittelbar die absolute Einheit [1] mit allen anderen Einheiten [2-4] und zwar so, daß, radikal gesagt, eigentlich nur die absolute Einheit wirklich «ist», die anderen Einheiten hingegen einen immer wieder wechselnder Selbstausdruck oder das Antlitz (volto) von ersterer darstellen; 2) Form [2.1] und Materie [2.2] sind, verfolgt man die Ausführungen des Textes, durchgehend als stabile, aus allem Wechsel (vicissitudine, varietà) als solche herausgehaltene Grundfaktoren des Seins angesetzt; 3) der Bereich des Einzelseienden [4] erscheint als derjenige ontologische Bereich, der tatsächlichen einem permanenten Werden und Vergehen unterworfen ist; 4) kann man festhalten, daß Bruno theologische Zuordnungen vornimmt (die er auch in den Inquisitionsprotokollen aufrecht erhalten wird), etwa daß die absolute Einheit [1] Gott-Vater, die reine Form-Einheit [2.1] dem Hl. Geist und das Universum [3], als «unigenita natura», dem Sohn zugewiesen wird; 5) die Grundthese etwa, daß sich im Universum alles in koinzidentaler Einheit findet, kann nicht darauf verzichten,

daß das Koinzidierende ein je anderes ist: die Form wird nicht zur Materie, die Materie nicht zur Form, sondern das, was Form ist, wird einer Materie zugeschrieben, die zugleich Materie bleiben soll. Soweit kurz zu den Grundlagen meiner folgenden Analysen zu der Schrift *De gli eroici furori*.

III.

Der Unterschied einer Abhandlung, die von «heroischen Leidenschaften» handelt, zu einem Text, in dessen Titel schon von rein metaphysischen Begriffen wie Ursache, Prinzip und Eines die Rede ist, könnte, so scheint es, auch der Durchführung nach nicht größer sein. Aber: das ist ja gar nicht das wirkliche Thema! Es geht nicht darum, Unterschiede zu verwischen und auf dem Altar eines Projektes einer schlechten Einheit zu opfern, es geht gerade darum, Verbindendes und Gleichartiges in Brunos Denken im Unterschied des von ihm selbst Thematisierten aufzuweisen. Wenn gezeigt werden könnte, daß Brunos Erkenntnislehre und Ethik eben auch metaphysisch fundiert ist, so würde es ihrer Besonderheit kaum einen Abbruch tun, es würde aber vor allem auch darauf verweisen, daß Philosophie sich eben nicht wirklich aufteilen läßt, oder, anders herum, daß sachlich richtige, methodisch notwendige Einteilungen des philosophischen Sachgebietes nicht zur gleichen Zeit ihr einteilendes Prinzip, die Philosophie oder das Denken, selbst mit einteilen. Die *Eroici furori*, das kann man vielleicht ganz allgemein sagen, reflektieren die Ontologie von *De la causa* durch die Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens, die Metaphysik Brunos erhält in ihnen ihre epistemologische Durchführung und Konsequenz. Dies hängt natürlich vor allem damit zusammen, daß der 'Furioso' und der 'uomo eroico' selbst Teil des Universums ist, das in *Cena de le Ceneri*, in *De la causa* und *De l'infinito* gleichsam 'objektiv' skizziert worden war, also in seiner ontologischen und kosmologischen Grundverfassung. Die Seele im allgemeinen, nicht nur die empfindliche, irritable des heroischen Subjekts, wird so zur Linse, durch die die Strahlen des Seins einfallen und in der sie je nach Verfassung des brechenden Mediums gebündelt und gelenkt werden. Damit dies so sein kann, muß allerdings auch in einem ganz allgemeinen Sinn die Metaphysik oder Ontologie der sogenannten 'metaphysischen Dialoge' in unserem Text präsent sein, sozusagen als in diesem Text vorausgesetztes, nicht selbst noch einmal kritisch reflektiertes Strukturmuster, so daß metaphysisch-ontologische Differenzen die Basis der epistemischen Differenzen sind. Dafür nun lassen sich viele

Nachweise finden, ich beschränke mich hier auf ein paar Hinweise:

1. Wie in *De la causa*, so findet sich auch in *De gli eroici furori* die Vorstellung, daß das erste und höchste Prinzip ein reines Eines oder eine reine absolute Einheit [1] sei, freilich immer mit der typisch brunianischen Konnotation des Unendlichkeitsbegriffs.[4] Dieses Eine ist in *De la causa* im Rückgriff auf Nicolaus Cusanus als das Prinzip von allem dargestellt worden, in dem die Gegensätze absolut zusammenfallen, in dem alles ist, was (es) sein kann, d. h. in dem alles auf absolut vollkommene Weise ist. Die ontologisch-metaphysische Position dieses Einen konnte – mit Plotin, Dionysios Areopagita, Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino – schon im *Sigillus sigillorum* als ein Herausgehobensein entsprechend dem Diktum 'unum superius ente' bezeichnet werden: Bruno spricht dort von «hyperousia» bzw. «superessentia»,[5] in den Furori ganz entsprechend von «unità superessenziale», «sommo bene» oder «verità inaccessibile»,[6] von der göttlichen Schönheit, die eine «eine und über alle Dinge herausgehobene» Schönheit sei.[7] Die dadurch eingezogene Differenz zwischen Einem [1] und Nicht-Einem [2-4], zwischen erstem Prinzip

4. *Furori* II, dialogo 1, BOEUC VII 309-311: «all'infinito, dove l'unità et infinità son la medesima cosa». Zentrales Indiz der Differenz zwischen Einem und Nicht-Einem ist das Epitheton «absolut», also «absoluta bontà», «absoluta bellezza», «luce absoluta» etc., ebd. 331, dialogo 2, ebd. 389-391.

5. *Sig. sigill.*, BOL II,I 203; zu Einheit vgl. *Causa*, dialogo 5, BOEUC III 271 f.

6. *Furori* II, dialogo 1, BOEUC VII 357, hier wird Gott auch als «idea de le idee» bezeichnet, ein der Sache nach platonischer Gedanke, denn für Platon ist die Idee des Guten die Idee, die alle Ideen zu Ideen macht (*Politeia* 510 B-511 B) – im christlichen Kontext konnte dann Gott so, wie er in den intensivierenden Verdoppelungen als «forma formarum» oder «essentia essentiarum» bezeichnet worden ist, auch als «idea idearum» aufgefaßt werden: nicht selbst als Idee, sondern als Prinzip und Ursprung von Idee; dialogo 2, 389: «über» (*sopra*) den – neuplatonisch gedachten – «dei conditori e fabricatori» «thront» (*soprasiede*) die «Form der Formen, die Quelle des Lichts, die Wahrheit der Wahrheiten, der Gott der Götter». Der Ausdruck «inaccessibilis» geht auf die «lux inaccessibilis» aus I *Tim.* VI, 16: «et lucem inhabitat inaccessibilem» zurück; zum 'mystischen' Kontext, vgl. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta oder absolute Reflexion. Cusanus*, in: ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt/M, 1980, S. 167. Zu «sommo bene» vgl. *Furori* II, dialogo 3, ebd. 415 (an dieser Stelle auch ein deutlicher Anklang an den neuplatonisch fundierten Grundgedanken, das Eine/Gute sei ein «diffusivum sui», ein sich unendlich Mitteilendes: «si communica infinitamente»), 417; hierzu vgl. K. KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: *Principat*, Bd. 36, 2, Berlin-New York 1987, S. 994-1032; W. BEIERWALTES, *Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de causis*, in *On Proclus and his influence in Medieval philosophy*, ed. by E. P. Bos and P.A. Meijer, Leiden-New York, 1992, S. 141-169.

7. *Furori* II, dialogo 4, BOEUC VII 459: «la divinità e divina bellezza una et exaltata sopra le cose tutte».

und allem Sekundären, aus diesem ersten Hervorgegangenen, ist die metaphysische Bedingung nicht nur der Präsenz der sog. *theologia negativa* in *De gli eroici furori*, sondern auch des wiederholten Rekurses auf Elemente des spekulativen *unio*- und *ascensus*-Gedankens der neuplatonisch-christlichen Tradition, d. h. der Sequenz: *illuminatio-purgatio-perfectio*.[8] So faßt Bruno im zweiten Teil der *Furori* den Aufstieg des heroischen Subjekts, das «inalzarsi alla considerazion e culto della divina bellezza, luce e maestade» der Sache nach im Sinne dieser mystischen Tradition, d. h. er bindet diese Aufwärtsbewegung an ein Gefüge von Stufen, die durch Erleuchtung, Reinigung und Vereinigung bestehen (*illuminazione*, *ripurgazion*, *unirsi*),[9] und er bezeichnet diese nicht-physikalische, seelische Bewegung auch unmißverständlich als eine «metaphysische Bewegung» (*moto metafisico*).[10] Die angezielte Vereinigung oder Schau des Einen ist sowohl selbst Moment der Theophanie oder Epiphanie des reinen Einen [1], denn sie bringt in ihrem Selbstgelingen die stärkste Präsenz des

8. Zum «unirsi» vgl. *Furori* I, dialogo 3, BOEUC VII 121: «contatto intellettuale», II, dialogo 1, ebd. 295: «inalzarsi alla considerazion», ebd. 357: «la mente viene exaltata», dialogo 4, ebd. 447: «unirsi o avvicinarsi più altamente». Zur Bedeutung der Negation vgl. *Furori* I, dialogo 1, ebd. 309-311: «con silenzio vegna esser celebrata»; II dialogo 4, ebd. 455-457: «che la più alta e profonda cognizion de cose divine sia per negazione e non per affermazione»; zur «teologia negativa» vgl. II, dialogo 4, ebd. 465-467. Hierzu vgl. K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München, 1990, S. 53-71. Die Differenz-Setzung, von der wir hier sprechen, drückt sich auch direkt sprachlich in unserem Text aus, vgl. *Furori* II, dialogo 2, BOEUC VII 371: «il stato della natura il quale ha distinto l'universo in cose maggiori e minori, superiori e inferiori, illustri et oscure, degne et indegne, non solo fuor di noi, ma et ancora dentro di noi». Bruno zählt diese «Unterscheidung» hier umstandslos zur «Ordnung der Dinge» («ordine delle cose»). Vgl. auch ebd. 393: «la unità è distinta nella generata e generante, o producente e prodotta». Ausdruck derselben kardinalen ontologischen Unterscheidung ist also ebensosehr auch ihre Überbrückung durch den Akt oder die Tätigkeit des «Hervorbringens», des Aussichherausgehens des Einen, vgl. ebd. 391: «perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna (sc. dieser traditionelle Bezug war zuvor hergestellt worden, siehe unten Anm. 20 und 21), mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali».

9. *Furori* II, dialogo 1, BOEUC VII 293-295. Die Seele des Liebenden ist, ganz in platonischer Tradition (*Phaidros* 246 B; Plotin V 3, 4), mit «Flügeln» (ali) begabt, die im metaphorischen Zusammenhang für den Intellekt und den (intellektiven) Willen stehen, vgl. *Furori* I, dialogo 3, ebd. 149-151, dialogo 4, ebd. 159-161: «per le due ali»; II, dialogo 1, ebd. 333.

10. *Furori* I, dialogo 4, BOEUC VII 167: «moto metafisico»; zuvor ebd. 157-159 die «Bewegung» des Atteone einmal als von außen erfahrener, durch den Gott oder durch Amor bewerkstelligter «raptus» – rapito fuor di sé – zum andern als von innen, willentlich sich vollziehendes «Streben» – l'operazion della voluntade, cercare etc.

Einen zum Ausdruck, als auch von der Theophanie/Epiphanie, als ihrem Stimulans, abhängig, denn ohne den Vorschein des Göttlichen in der Welt würde das Potential der Seele zur geistigen Aufstiegsbewegung nicht aktiviert. Metaphysisch entscheidend jedoch ist, daß Bruno gerade auch in der epistemischen Reflexion der *Furori*, in denen es ums Verhältnis des individuellen, heroisch-liebenden Subjekts zu seinem Grund geht, immer auf der ontologischen Differenz insistiert, auf der Transzendenz des Einen zu allem Nicht-Einen, des absoluten Lichtes zu allem anderen Licht (*sopraavanza*), dessen, das sich allem mitteilt, und dem, dem sein Sein mitgeteilt wird,[11] eine ontologische, metaphysisch begründete Differenz, die der epistemischen Limitation korrespondiert, nach welcher es uns eben *nicht* möglich ist, das Eine als Eines, das Göttliche als Göttliches, die höchste Schönheit als sie selbst zu erfassen, sondern nur als Diana, als *deus in natura* oder *deus in rebus*.[12] Denn dieser sichtbar gewordene Gott muß sich unter den Bedingungen des Aufnehmenden zeigen [3. und 4.], wie die neuplatonische und mit ihr die scholastische Tradition gesagt hat, er muß seine transzendente Einheit im Substrat des Körperlichen aufscheinen lassen, einem Substrat, das von Bruno, ebenfalls völlig im Einklang mit der metaphysischen Tradition, als «in continuo moto, mutazione, et alterazione» befindlich bezeichnet wird, als unabänderlich durch die «Schwachheit und Unbeständigkeit des Körpers» bestimmtes Sein.[13] Das so gedachte Sich-Zeigen des Einen wird auch mit dem Begriff des «absoluten

11. *Furori* II, dialogo 1, BOEUC VII 335: «la divinità, che per sua bontade si comunica o infinitamente producendo, idest communicando l'essere a l'universo infinito, e mondi innumerabili in quello; o finitamente, producendo solo questo universo suggetto alli nostri occhi e comun raggione»; II, dialogo 3, ebd. 415-417.

12. *Furori* II, dialogo 1, BOEUC VII 297: «E cossì sempre varrà tentando il spirito eroico, sin tanto che non si vede inalzato al desiderio della divina bellezza in se stessa, senza similitudine, figura, imagine e specie, se sia possibile: e più se sa arrivare a tanto»; dialogo 2, ebd. 389-391: wir erfassen nur den Schatten («la sua ombra») des «absoluten Lichtes».

13. *Furori* II, dialogo 4, BOEUC VII 467-459: «imbecillità et insubsistenza del corpo», vor allem: «Come volete voi che la immobilità, la sussistenza, la entità, la verità sia compreso da quello che è sempre altro et altro, e sempre fa et è fatto altri et altrimente?». Diesem 'Sein' wurde allerdings in *De la causa*, in einer Art metaphysischen Volte, die Materie als eigene Hypostase zugeordnet, und zwar so, daß 1. die metaphyische Differenzierung in die anfangs skizzierten Einheiten jetzt gleichsam als Binnendifferenzierung dieser Materie erscheint, daß 2. der stratifizierende Sinne dieser Differenzierung (den vor allem ein Autor wie Ficino immer wieder betont hatte) in eine Nivellierung umschlägt, und daß 3. die Theophanie des Einen in der Welt als Selbstausdruck dieser Welt selbst erscheint.

Zieles» oder «absoluten Zielpunktes» – *fine assoluto* – in Verbindung gebracht, so daß das sich tatsächlich Zeigende, vom geringsten bis zum höchsten Seienden, zu Diana selbst, immer ein «fine in similitudine» ist, ein abgeschattetes (*ombra*) oder teilgehabtes (*partecipazione*).[14] So konstatiert auch Bruno – mit der metaphysisch-theologischen Tradition – daß das Eine sich in seinem Sich-Zeigen zur gleichen Zeit verbirgt, wie er es auch schon in *De la causa* angedeutet hatte:[15] weder ist der «artefice interno» [2.1] identisch mit dem Einen selbst [1], noch ist es so, daß das operative Potential dieser Instanz, ihre «Kraft», als solche explizit wird; explizit werden nur die bestimmten Produkte [4] in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, Gegensätzlichkeit, Bewegtheit und Hinfälligkeit, also unter den Bedingungen der Gegensätzlichkeit bzw. der opposition Strukturmuster des Wirklichen [3.1-5]. Alle diese zentralen ontologischen Thesen sind, wie sich zeigen ließ, in der metaphysischen Konstruktion von *De la causa* grundgelegt.

2. Auch in *De gli eroici furori* übernimmt Bruno die in *De la causa* prominent vertretene Konzeption des christlichen Platonismus, daß in der «Einfachheit des göttlichen Wesens» («simplicità della essenza divina») «alles auf vollständige Weise» («tutto totalmente») und jenseits jeder Maßstäblichkeit subsistiert.[16] Es ist, geht man von einem systematischen Gesichtspunkt aus, durchaus unklar, ob das Eine, das Bruno immer wieder heraushebt gegenüber allem anderen, eben das einfache göttliche Wesen ist [1], oder ob diese Position nicht dem göttlichen Intellekt, dem «intelletto universale» oder «artefice interno», zukommt [2.1]. Denn wenn ich sage, daß das «wahre Sein» (*vero ente*) absolute Einfachheit (*purità*) ist, reines Nichtzusammengesetztes (*non composto*), dem gegenüber alles andere aus Gegensätzlichem besteht,[17] dann beschreibe ich damit eher die Struktur absoluter Selbstvermittlung des plotinischen Nus als die eines

14. *Furori* I, dialogo 1, BOEUC VII 79 mit dem Kommentar von Granada.

15. *Furori*, Argomento della prima parte, BOEUC VII 25: «l'ogetto che fugge e si suttrae». Vgl. R. STURLESE, *Arte della natura et arte della memoria in Giordano Bruno*, «Rinascimento», 2ª serie, XL, 2000, S. 123-141, hier: S. 126-127; FELLMANN, *Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie* (Anm. 2), S. XXXVIII.

16. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 259-261: «ma nella simplicità della essenza divina è tutto totalmente, e non secondo misura: e però non è più sapienza che bellezza, e maestade, non è più bontà che fortezza: ma tutti gli attributi sono non solamente uguali, ma ancora medesimi et una istessa cosa».

17. So *Furori* I, dialogo 2, BOEUC VII 95-97; so schon natürlich *Causa*, dialogo 5, BOEUC III 271-273.

reinen Einen. Es ist daher kein Wunder, daß Bruno die Einheit des Universums und die Einheit des Einen so unterscheidet, daß im Einen [1] alles auf vollkommene Weise alles ist und im Universum [3] alles auf relative Weise alles ist oder daß das Eine [1] alles das ist, was (es) sein kann und zwar auf unendliche Weise, daß das Universum selbst [3], als Bild des Einen, alles das ist, was (es) sein kann und zwar auf endliche Weise (denn nur es selbst, nicht seine Teile sind vollkommen), daß aber die Dinge im Universum [4] grundsätzlich nicht alles das sind, was sie sein können: sie können ihre Vollkommenheit oder Mangellosigkeit nur in sukzessiven Schritten erstreben und, indem sie dies tun, als Teile des Universums die Vollkommenheit des Universums selbst bestätigen. Bruno folgt dieser Grundthese von *De la causa*, die eindeutig zum metaphysischen Grundriß gehört, auch an einer prominenten Stelle zu Ende des ersten Teiles der *Furori*, wo er die Unendlichkeit des «Gegenstandes» des menschlichen Intellektes mit der Unendlichkeit seines (des Intellektes) Vermögens so vergleicht, daß das Objekt, wie das Eine in *De la causa*, «infinitamente infinito» ist, das Vermögen oder die «potenza» des Intellektes hingegen, analog zum Universum in *De la causa*, nur «finitamente infinita».[18] Die Begrenztheit ist beidemale, beim Universum wie beim Intellekt, eine Modalität, durch die und in der sich die substantielle Unbegrenztheit äußert: auch der menschliche Intellekt ist nur *de potentia* alles das, was (er) sein kann, *actu* ist er nur ein Teil dessen, was intelligibel ist, das unendliche Objekt kann nur in endlichen Erkenntnisschritten eingeholt werden – das unendliche Eine kann in und durch das Universum nur durch endliche Einzelseiende dargestellt werden. Die Differenz zwischen Universum und Intellekt liegt allerdings darin, daß das Universum tatsächlich unendlich ist, der Intellekt nur seinem Vermögen nach; dies entspricht auch ihrem ontologischen Unterschied: das Universum und seine es konstituierenden Teile sind physischer «Ausfluß» – 'influenza' (*flusso*) – des ersten Prinzips, der Intellekt hingegen wird durch das erste Prinzip epistemisch «erleuchtet» – *illuminazione*[19] – und dieser Akt ist von Bruno auch radikal metaphysisch oder trans-physikalisch ge-

18. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 267-269; II dialogo 3, ebd. 417 macht Bruno direkt die Unterscheidung «zweier Arten von Unendlichkeit» («due specie d'infinità») auf: es gebe eine «infinità privativa», die in einer bloßen Möglichkeit oder einem Potential im Sinne des Aristoteles entspricht («che è potenza»), und eine «infinità perfettiva», die im reinen Akt und der Vollendung besteht («circa l'atto e perfezzione»).

19. Auf diese grundlegende Differenz macht Miguel A. Granada in seinem Kommentar aufmerksam, er spricht zurecht auch von einem «'flusso' ontologico» im Un-

dacht: er vollzieht sich absolut instantan, jenseits jeden Maßes, jeder Zahl, jeden Vergleiches.[20]

3. Bruno setzt für seine im Vergleich zu *De la causa* neue Differenzierung zwischen «intelletto superiore» und «intelletto inferiore», d. h. zwischen dem aus der aristotelisch-averroistischen Tradition übernommenen *intellectus agens* und dem *intellectus in potentia* (*passibilis*, *possibilis*),[21] seine in *De la causa* begründete Grundunterscheidung von «intelletto universale» [2.1] und dem Bereich des individuellen, beseelten und geistbegabten Einzelseienden [4.1] voraus. Erst diese grundsätzliche Differenzierung, die, in einer zumindest sprachlich-terminologischen Verschiedenheit, innerhalb eines Bereiches übergeordneter Einheiten – absolutes Eines [1], relative Einheiten ([2] Intellekt/Form 2.1, Materie 2.2), Universum [3] – eine der traditionellen Intellekthypostase analoge Instanz ansetzte, erlaubt es ihm hier in *De gli eroici furori*, den menschlichen Intellekt von der «prima et universale intelligenza» abzusetzen. Bruno setzt hier aber nicht nur den menschlichen vom göttlichen Intellekt ab, sondern er unterscheidet, im Rückgriff auf die aristotelische Tradition, im menschlichen Intellekt noch einmal zwischen einem «intelletto unico specifico umano» und einem «intelletto umano individuale». Damit projiziert er eine traditionelle Unterscheidung, die entweder, bei Alexander von Aphrodisias, den tätigen Intellekt, als schlechthin Allgemeines, direkt mit dem göttlichen Intellekt identifizierte, oder, wie in der peripatetisch-arabischen Linie, vor allem mit Averroes, diesen tätigen, allgemeinen Intellekt als «infima intelligentia», als unterste Instanz einer von Gott ausgehenden Reihe von Intelligenzen bestimmte, auf seine Bestimmung des heroischen Subjektes, dabei eher, wenn man so sagen darf, der Linie des Averroismus folgend:[22] unter einem metaphysischen Gesichtspunkt

terschied zur epistemischen Erleuchtung, vgl. *Furori*, BOEUC VII 271 ad locum, ebenso S. 393, wo von der Sonne (d. h. dem Einen) gesprochen wird, die auf die erkennbare bzw. begreifbare, d. h. endliche Natur (das entfaltete Eine) «einwirkt» («in cui influisce»), ad locum.

20. *Furori* I, dialogo 4, BOEUC VII 155-157; II dialogo 4, ebd. 453: «il sole entra in un momento». Hierzu W. BEIERWALTES, *Actaeon. Zu einem mystischen Symbol Giordano Brunos*, in ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt/Main, 1985, S. 429-430.

21. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 229-231; II dialogo 1, ebd. 343: «l'intelletto agente illuminatore e sole d'intelligenza», d. h. der tätige Intellekt als göttlicher, höchster Intellekt. Zur Sache, wenn auch mit anderer Deutung, vgl. E. CANONE, *Bruno lettore di Averroè*, in ders., *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, S. 79-120, bes. S. 98.

entscheidend ist hierbei, daß Bruno durch diese Verschmelzung einer Intellekt-theoretischen These mit seiner Bestimmung des «amor» (oder des platonischen Eros) sich erst seine argumentative Position verschafft, um die letztlich platonisch inspirierte «differenza de l'amor sensuale [...] da l'amor intellettivo» zu formulieren. Daß letzterer ausschließlich, beharrlich und unveränderlich auf ein Ziel ausgerichtet ist, ist nicht nur unmittelbare Konsequenz – so versteht der Leser den Text an dieser Stelle – der Tatsache, daß er *selbst* schlechthin ein Einer ist, Bild der transzendenten Einheit des universalen Intellektes oder Gottes, sondern daß er durch eine ihn transzendierende Einheit in Einheit, Identität und stabiler Zuständlichkeit «gehalten wird» («è mantenuto nell'unità, identità e stato»).

22. Zu den Differenzen vgl. L. SPRUIT, *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Napoli, 1988, S. 232 ff.; R. STURLESE, *Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca. Note sull'averroismo di Bruno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXI, 1992, S. 256-261; M. A. GRANADA, *Kommentar* zu *De gli eroici furori*, in: G. BRUNO, *Opere italiane*, Torino, 2002, Bd. II, S. 614-615. In Brunos Diskussion der Intellekttheorie in den *Furori* I, dialogo 5 zeigt sich deutlich das Problem der Verknüpfung zweier Themen: 1. des Themas der Differenzierung zwischen tätigem und leidendem Intellekt in einem Subjekt, das Träger eines Intellektes ist (Gott, Geistwesen/Engel, Mensch) und 2. des Themas der «latitudo intelligentiarum», d. h. der Konzeption einer Ordnung und Hierachie von Intellekten (hierzu *De umbris*, BOL II,I 25; *Causa*, dialogo 5, BOEUC III 295: grado delle intelligenze); im Menschen, der von Bruno – etwa mit Thomas von Aquin – als «infima intelligentia» (oder auch «mens infima») bezeichnet wird, vereinigen sich beide Themen; er ist «unterster Intellekt» oder «unterste Intelligenz», dies aber sowohl im Hinblick auf seine Allgemeinnatur, d. h. auf sein Menschsein, als auch im Hinblick auf sein individuelles Sein. Im ersteren Sinne kann gesagt werden (und Bruno tut es hier, S. 239), diesem Menschsein entspricht die «intelligenza umana» oder der «intelletto unico specifico (!) umano»; im letzteren Sinne hingegen gilt, daß der Einzelmensch einen tätigen und leidenden (possiblen) Intellekt besitzt. Daraus folgt: wenn alle allgemeinen Intelligenzen/Intellekte per se tätige Intellekte sind, dann kann der menschliche tätige Intellekt mit der «intelligenza umana» koinzidieren oder zumindest in Bezug auf sie sich in einem permanentem, stabilen Verhältnis befinden: «che l'intelletto suo speculativo (il quale è sempre in atto invariabilmente) è sempre volto et affetto verso l'intelligenza umana significata per la 'luna'». Bruno ist hier alles andere als deutlich, es kristallisiert sich jedoch folgende Struktur heraus: die «intelligenza particulare (sc.umana)», die dem «Mond» gleicht, ist stabil, entsprechend der traditionellen catena-Ordnung, auf die «intelligenza universale», die der «Sonne» entspricht hingeordnet (wird durch diese «erleuchtet» etc.); der «intelletto speculativo umano», der dem tätigen Intellekt entspricht, ist stabil, da «sempre in atto», auf die menschliche Partikulärintelligenz hingeordnet; er ist, im Sinne des Averroes, dem «intellectus adeptus» zu vergleichen, und der «intelletto in potenza» ist das Vermögen des menschlichen Einzelintellektes, das zur Intelligenz bzw. zum tätigen Intellekt im Verhältnis des Aufnehmens, Informiertwerdens, Erleuchtetwerdens steht (vgl. intellectus in habitu - intellectus adeptus, *Furori* II, dialogo 3, ebd. 419-421). Vgl. auch M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, 2002, S. 297-329.

23. Vgl. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 241-243 das «per distrazzion de pensiero» oder

Bruno fundiert so die metaphysische Möglichkeit für seine (letztlich dem *Symposion* Platons und der ficinianischen Bearbeitung desselben sich verdankende) Grundthese, daß es neben der an die permanent wechselnde Mannigfaltigkeit sinnlicher Attraktivitäten verlorenen, sich verzettelnden und permanent scheiternden sinnlichen Liebe eine das invariable Schöne selbst, sozusagen als Außenseite des Einen, niemals aus dem Auge verlierende geistige Liebe geben *kann* und auch *tatsächlich* gibt. Der ersteren ist der sich permanent verändernde, verzettelnde Intellekt,[23] der zweiten der sich immer gleich verhaltende Intellekt zugeordnet; der ersteren der ontologische Bereich des Werdens und Vergehens, der letzteren derjenige des Sich-Immer-Gleich-Bleibens, der der Ideen. Die Frage, die sich hier anschließt, ist folgende: ist der universale Intellekt das Eine selbst [1], der «göttliche Intellekt» (von dem in *De la causa* die Rede war[24]) oder ist er vielmehr, das wäre meine Überzeugung, eine Synthese aus platonischem Demiurg, neuplatonischem Nus und christlichem Gott,[25] eine Synthese, die das Formprinzip [2.1] repräsentiert. Es ist ja auch, das spräche für die letztere Deutung, dies demiurgische Prinzip (in der mythologischen Einkleidung als Diana), dessen das heroische, erotische Subjekt angesichtig werden kann, ein unmittelbarer epistemisch-affektiver Bezug zum absoluten Einen selbst ist ja nach Brunos Auffassung nicht möglich.[26] Keine Frage allerdings ist, daß Bruno auch im endlichen heroischen Individuum

das «per difetto d'attenzione», denen das «invariabile in sustanza» entgegengestellt wird, dem entspricht die – auch naturtheoretische – Opposition «vicissitudine» und «sempre tale», «fisso e costante»; ebd. 253: «il disordinato amore» als Konsequenz; ebd. 255-257: «distratto», «fluttuar».

24. *Causa*, dialogo 2, BOEUC III 117 unterscheidet Bruno «drei Arten» des Intellektes: «il divino che è tutto, questo mondano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto».

25. *Causa*, dialogo 2, BOEUC III 117: «l'intelletto mundano che fa tutto», entspricht zusammen mit dem «artefice» und «fabro» am ehesten dem demiurgischen Prinzip des platonischen *Timaios*.

26. Vgl. hierzu *Furori* II, dialogo 4 (secondo e terzo cieco), BOEUC VII 429-433 und 449-451; *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 231-233 zeigt, daß der Furioso in einer direkten, an neuplatonisch-christliche mystische Theorien – Illuminationstheorie, Affektionslehre – erinnernden 'Beziehung' steht: «l'amor intellettivo il qual ha mira ad un certo e solo, a cui si volta, da cui è illuminato nel concetto, onde è acceso ne l'affetto, s'infiamma, s'illustra et é mantenuto nell'unità, identità e stato». Bruno transformiert m. E. ebenso das (neu)platonische Bild von der Sonne, die als lichtmetaphysischer Repräsentant des Einen im metaphorischen Raum zu verstehen ist (vgl. etwa Plotin I 7, 1, 26-28; III 5, 2, 31 f), in eine immanentistische Ebene: seine Sonne, «die die erste, universale Intelligenz» ist, ist selbst Teil des Emanates (ist also nicht nur metaphorisch zu verstehen), nichts schlechthin Transzendentes, entspricht eher dem Nus Plotins als dessen Hen (zur Sa-

eine Instanz ansetzen muß und tatsächlich ansetzt, die dieses, das dem Bereich absoluter Vergänglichkeit und absoluter Transmutation [4.] angehört, in sich zu einer stabilen Einheit macht, die in ein ebenso stabiles epistemisches Verhältnis – Affekt-Willensintention-Erkenntnis – zu anderen Instanzen von Einheit (Schönheit, Gott, Welt) treten kann. «In uns», in unserem Geist (*mente*), «findet sich» «ein heiliger Geist, eine heilige Intelligenz», die dem seit den Frühschriften immer wieder beschworenen «Gott ins uns»[27] entspricht und die Frage ist: entspricht dieser Gott in uns der Einheit in uns, die hier, in der Sprache der *Eroici furori*, als «tätiger Intellekt» oder «menschliche Intelligenz» bezeichnet wird und deren Tätigkeiten geistige Liebe und trans-diskursive, d. h. intuitive Erkenntnis darstellen, oder entspricht er der Einheit in uns, die als allgemeine menschliche Intelligenz bezeichnet wird oder entspricht er einer Einheit, die durch keine diese Instanzen beschrieben wird. Aus der Wirkung, die Bruno diesem Gott in uns zuschreibt und die in einer Mischung aus Überwachung und Selbstkontrolle besteht (*rimorso*, *osservazione*), darf jedoch nichts Falsches geschlossen werden: Bruno will gerade diese Funktionen an den Liebesdiskurs zurückbinden, an die Dialektik der Gefühle und die Widersprüche der geistigen Einschätzungen. Denn enstprechend unserem metaphysischen Grundriß werden die konkreten Einheiten, also das Universum [3]

che: W. Beierwaltes, *Denken des Einen* (wie Anm. 20), S. 50-52 mit weiteren Hinweisen). Dafür spricht die direkt anschließende Diskussion des Emblems «Circuit»: der Sonne wird, im Rückgriff auf *Sapientia* 7, 24 und vor allem, worauf der Kommentar Granadas ad locum zurecht hinweist, auf N. Cusanus, *Trialogus de possest*, nn. 18-23, ed. R. Steiger, Hamburg, 1973, S. 23-29, die Koinzidenz von «Bewegung in einem Moment» («in uno istante») und Ruhe in allen Momenten zugeschrieben: «che in esso convegna in uno il moto e la quiete» (ebd. 231-233). Vgl. auch *Causa*, dialogo 3, BOEUC III 209-211.

27. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 253: «si trova in noi certa sacrata mente et intelligenza», ebd.: «Dio è vicino, è nosco, è dentro di noi», «non è uomo che non abbia Dio in sé»; II, dialogo 1, ebd. 315: «ma venir al più intimo de sé, considerando che Dio è vicino, con sé e dentro di sé, più ch'egli medesimo esser non possa»; *Cena*, dialogo 1, BOEUC II 49-51 die Gottheit ist «dentro più che noi medesmi siamo dentro a noi»; *Causa*, Argomento del quinto dialogo, BOEUC III 27; *De immenso* VII 8, BOL I,II 260; dies ist ein letztlich augustinischer Gedanke, vgl. *Confessiones* III 6,11: «tu autem eras interior intimo meo». In der ontologischen Explikation des christlichen schöpfungstheologischen Grundgedankens konnte dieses «Innerlich»-Sein auch so verstanden werden, daß es das Sein ist, das allem Seienden als sein Wesensgrund zuinnerst und unmittelbar gegenwärtig ist; und sofern «das» Sein – das «esse ipsum» – mit Gott identisch ist, ist es Gott als der absolute Seinsgrund, der allem innerlicher ist, als es sich selbst je sein könnte. Vgl. etwa Meister Eckhart, *Sermo* IV, n. 29, LW 4, S. 30, 3 f: «esse, deus scilicet, est intimum omni enti»; *Sermo* XXIX, n. 269, ebd., S. 264,2: «Deus est in intimis cuiuslibet et solum in intimis».

28. Zur dupliken Struktur, die mit dem Prinzip des Gegensatzes zusammenhängt,

und die Einzelseienden, die durchgehend als "«cose composte» oder «miste» bezeichnet werden [4], durchweg durch duplike oder polare Relationen strukturiert: dies gilt, wie sich zeigt, eben auch für den 'Furioso'.[28]

IV.

Die 'Metaphysik' der *heroischen Leidenschaften* ist, so hat sich gezeigt, auf der 'Metaphysik' von *De la causa* aufgebaut. Diese bestand einerseits darin, explizit gegen eine traditionelle Metaphysik zu polemisieren und diese in dieser Polemik zu transformieren, andererseits darin, implizit eben die kritisierten Strukturen, wir haben hierfür ein rekonstruiertes Schema vorgelegt, zu verwenden, um der Transformation, die sich vor allem in der Neubewertung der Materie, im Unendlichkeitsbegriff und in der Gegensatzstruktur zeigt, ein, allerdings äußerst widerstandsfähiges, Repoussoir zu verschaffen. Die 'Metaphysik' der *heroischen Leidenschaften* ist im wesentlichen eine Bewegungslehre, d. h. eine Darstellung der Dynamik der Gefühle, die sich in der Kommentierung von Gedichten und Emblemen expliziert. In dieser Bewegungslehre jedoch wird nicht deren klassisches Muster, die aristotelische Physik, wiederholt oder angereichert, sondern es wird ein hierzu konträres, auf Anthropologie gestütztes,[29] neues Muster eingeführt, das Bruno selbst mit dem Ausdruck «metaphysische Bewegung» (*moto metafisico*) kennzeichnet. Durch diese «metaphysische Bewegung» ist die Differenz des endlichen Bewußtseins gegenüber dem unendlichen, sich selbst durchsichtigen (nicht verschatteten) göttlichen Geist gekennzeichnet.[30] Diese Differenz besteht fundamental darin, daß endliches Bewußtsein sich in einem unabschließbaren, unendlichen Prozeß befindet, der ihm seine eigene Endlichkeit gerade im (an sich) unendlichen Vollzug des Erreichen-Wollens der Unendlichkeit und des dazu gehörenden Scheiterns un-

vgl. *Furori* I, dialogo 5, BOEUC VII 243: luce-tenebra, materia-forma, potenza-atto; ebd. 253-255: bene-male, vero-falso, appaga-perturba (bzgl. passioni); hierzu demnächst T. LEINKAUF, *Einleitung*, in G. BRUNO, *Über die Ursache, das Prinzip und das Eine* (wie Anm. 3). Dies ist die Grundlage dafür, daß man zurecht, wie Ciliberto, vgl. *Bruno e l'Apocalisse* (Anm. 2, S. 53), von einem «carattere binario dell'ontologia bruniana» auch mit Blick auf die *Furori* sprechen kann.

29. Hierzu siehe F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, 1968. FELLMANN, *Heroische Leidenschaften und die Entstehung der philosophischen Anthropologie* (siehe Anm. 2).

30. Vgl. *Furori* II, dialogo 3, BOEUC VII 421-425.

ausweichlich und drastisch vor Augen führt. Die erotisch-heroische Anspannung, der durchdringende, erschütternde Impuls, der die Seele des Individuums zum Klingen bringt, die unerbittliche, durch ihre absolute Finalität, die Beute, geprägte Jagd, die als Umsetzung der Anspannung und der Erschütterung in Bewegung zugleich deren Aufhebung in das stehende Jetzt der Erfahrung des Superessentiellen ist, alle diese 'Bewegungen' sind keine physischen oder physikalischen Bewegungen, obgleich sie für Bruno Teil dieser Welt oder des Universums sind: sie sind «metaphysische», d. h. geistige Bewegungen *sui generis* und sie verweisen darauf, daß die Wirklichkeit für den Nolaner zu großen, ja entscheidenden Teilen ein Wirklichkeit ist, deren physikalische Oberfläche durch trans-physikalische, geistige, eben metaphysische Prozeße erzeugt wird. Ohne metaphysische Fundierung, ohne den Hintergrund dessen, was in *De umbris idearum*, im *Sigillus sigillorum* und in *De la causa* ausgeführt worden ist, wäre Brunos gesamte Anstrengung, das Heroische verständlich zu machen, unverständlich.

MICHELE MIELE

LE CERTEZZE ANTICOPERNICANE DI PAOLO MINERVA E LE LORO RADICI

SUMMARY

Little is known about the Dominican Paolo Minerva (Bari, 1560 -Naples, 1645), teacher, preacher and author of works on natural philosophy. Thorndike traced an anti-Copernican strand in his *De praecognoscendis* (1616), due to the reading of Gilbert's *De magnete*. In his early days, he was a friend to Giovan Vincenzo Della Porta and his *De neomeniis* (1599) reveals that he supported the Copernican tables underlying the calendar reform. This paper focusses on his major work, *De terrae stabilitate* (unpublished, *imprimatur* granted in 1639), which put forth a detailed criticism of the Copernican system on the basis of astronomical arguments as well as of biblical texts and theological views.

1.

PAOLO MINERVA, il domenicano barese affiliato al convento napoletano di San Domenico Maggiore, non è ignoto alla storiografia. A scrivere su di lui sono anzitutto gli autori di diversi repertori, più o meno lontani dalla sensibilità scientifica moderna.[1] Quest'ultima è invece pienamente presente in due storici del Novecento, che hanno inserito Minerva nella ricerca sulla storia dell'astronomia della prima metà del Seicento, quindi dell'epoca di Galileo: l'americano Lynn Thorndike, che gli ha dedicato alcune pagine della sua grande *History* della magia e della scienza sperimentale,[2] e l'italiana Giovanna Baroncelli che, indipendentemente da Thorndike, se n'è occupata in una relazione sull'astronomia a Na-

1. G. C. CAPACCIO, *Illustrium mulierum et illustrium litteris virorum elogia*, II, Neapoli, G. G. Carlino e C. Vitale, 1609, pp. 342-344; T. VALLE DA PIPERNO, *Breve compendio de gli più illustri Padri... ch'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli dell'Ordine de Predicatori*, Napoli, S. Roncagliolo, 1651, pp. 338-341; N. TOPPI, *Biblioteca napoletana*, Napoli, A. Bulifon, 1678, p. 236; J. QUÉTIF, J. ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, Lutetiae Parisiorum, J. B. C. Ballard e N. Simart, 1721, pp. 546-547 (abbreviato con la sigla SOP); V. G. LAVAZZUOLI, *Catalogo degli uomini illustri figli del real monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli, G. De Dominicis, 1777, p. 36; C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli, tip. dell'Aquila di V. Puzziello, 1844, pp. 187, 222, 407; H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III, 3 ed., Innsbruck, 1907, col. 1065; C. VILLANI, *Scrittori ed artisti pugliesi antichi, moderni e contemporanei*, Trani, V. Vecchi, 1904, pp. 623-624 (poco affidabile).

2. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, VI, New York, Columbia University Press, 1959[2], pp. 63-64, 487-488.

poli al tempo di Galileo, letta nel corso delle celebrazioni galileiane tenute nella città partenopea nel 1984.[3]

Tutti e due traggono le loro conclusioni dal solo *De praecognoscendis temporum mutationibus*, un volume pubblicato dal frate a Napoli nel 1616, e sottolineano il fatto che si tratta dello stesso anno in cui Roma condannò la teoria copernicana professata da Galileo. Tutti e due mettono in rilievo ugualmente che Minerva si professa del tutto contrario al copernicanesimo, una concezione che il frate meridionale riteneva falsa e contraddetta a suo dire dai sensi, dall'esperienza e dalla ragione, oltre che dalla Sacra Scrittura.

Le sfumature con le quali i due storici precisano le rispettive posizioni non sono meno significative. Thorndike parla anche di altri scritti di Minerva, in particolare di uno «special treatise *De motu terrae*», che però non ha potuto riscontrare direttamente.[4] Dopo aver inoltre detto, fra l'altro, che il domenicano «adverts a number of times to Copernicus and Tycho Brahe» e rigetta il libro *De magnete... physiologia nova*, pubblicato a Londra nell'anno 1600 da William Gilbert, un autore che aveva considerato anche la Terra un grande magnete che gira intorno al proprio asse, osserva che egli non fa allusioni alle «Galileo's investigations with the telescope». Thorndike rileva però pure che Minerva non aveva difficoltà a servirsi delle «astronomical calculations of Copernicus», che anzi su certi punti aveva usato «only the Copernican reckoning as developed by Magini, since the findings of Tycho Brahe have not yet appeared», che infine l'autore del *De praecognoscendis* si era richiamato tra l'altro a una sua esperienza legata alla congiunzione tra Saturno e Giove nel segno dei Pesci, fatta nel 1587 mentre andava in qualità di studente da Milano a Bologna.[5] Baroncelli, a sua volta, è convinta che Minerva dia, nella terza parte del suo libro, «una vera e propria risposta a Galileo e al Foscarini», anche se non li nomina espressamente e preferisce confutare il loro eliocentrismo prendendosela con il sesto libro del *De magnete* di Gilbert. Il domenicano «non riesce assolutamente ad afferrare – aggiunge Baroncelli – il concetto di 'inerzialità' del moto circolare sostenuto da Galileo-Gilbert»:

> Per di più, in nome di un'ortodossia che rasenta il fanatismo [...], viene mostrato il focolaio di eresie insito nel possibilismo esegetico di quei *novatores*

3. G. Baroncelli, *L'astronomia a Napoli al tempo di Galileo*, in *Galileo e Napoli* [Atti del convegno *Galileo e Napoli*, Napoli, 12-14 aprile 1984], a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, Guida, 1987, pp. 202-205.

4. L. Thorndike, *A History*, VI, cit., p. 63: «These other works I have not seen».

5. Ivi, pp. 63-64, 488.

che, per accordare il testo biblico alle proprie opinioni, ne ampliano pericolosamente la lettura metaforica interpretando, ad esempio, la immobilità terrestre come una permanenza di moto attorno al proprio centro e al centro dell'universo. È difficile non ricordare quanto aveva scritto il Foscarini[6] e non osservare che il suo punto di vista, qui, è esattamente rovesciato.

Per il domenicano pugliese «l'astronomia viene riassorbita e subordinata alla teologia». Anche questa studiosa conosce un manoscritto di Minerva, il *De stabilitate terrae*, di cui si limita a segnalare le coordinate archivistiche, ma senza farvi ricorso.[7]

2.

Non ho difficoltà ad accogliere molte di queste affermazioni, come si evince anche dal titolo che ho dato al mio contributo. Ma solo dopo aver allargato gli orizzonti grazie a una migliore conoscenza della vita e degli scritti del nostro autore, i cui interessi per l'astronomia furono più ampi di quanto non suppongano i due storici della scienza. La ricostruzione della sua biografia e della lista delle sue opere ci mostrerà inoltre che Minerva ebbe anche altre preoccupazioni, il che farà capire meglio il perché della sua presa di posizione nei riguardi del copernicanesimo e di coloro che direttamente lo sostenevano. Senza questi ulteriori apporti, del resto, non si capirebbero alcune significative prese di posizione da lui avute in precedenza.

Partiamo dalle asserzioni dei due studiosi citati. Thorndike non si spiega perché Minerva, pur avendo pubblicato il suo scritto nel 1616, non faccia allusione al *Sidereus nuncius* di Galileo, che è di sei anni anteriore. Baroncelli, a sua volta, vede nella confutazione di Gilbert, come si è visto, anche quella di Galileo e di Foscarini, l'ultimo dei quali diede alle stampe il suo scritto nel 1615. Ma questo modo di porre i problemi può essere considerato veramente corretto? L'interrogativo è più che legittimo, dal momento che il *De praecognoscendis* era stato approvato per la stampa, e quindi presumibilmente chiuso in sostanza ad ogni ulteriore variazione, il 30 gennaio 1610,[8] cosa che

6. L'A. si riferisce a P. A. Foscarini, *Lettera... sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole*, Napoli, L. Scoriggio, 1615, pp. 41-42.

7. G. Baroncelli, *L'astronomia*, cit., pp. 203-205.

8. *De praecognoscendis temporum mutationibus iuxta triplicem viam coelestem, metheorologicam et terrestrem libri tres, auctore* F. Paulo Minerva *Barense Ordinis Praedicatorum, sacrae theologiae magistro. Opus sane universis personarum ordinibus, ne dum jucundum et utile, sed per quam necessarium, philosophis praesertim, medicis, mathematicis, nautis, agricolis etc., ubi in tertio egregie confutatur opinio de mobilitate terrae*, Neapoli, ex typographia

nessuno dei due autori ha notato. Nel dir questo non intendo escludere l'opposizione di Minerva ai due fautori dell'eliocentrismo, ma, come vedremo più in là, si trattò probabilmente di qualcosa alquanto diverso da quello prospettato nelle affermazioni dei due investigatori.

Il 'fanatismo' nella difesa del geocentrismo attribuito dalla Baroncelli al Minerva, inoltre, non solo sembra andare oltre gli equilibri che Thorndike ascrive al domenicano nei confronti dei calcoli astronomici di Copernico, ma si scontra direttamente con quattro testimonianze che risalgono ad anni in cui Minerva sembra aver avuto una posizione chiaramente di apertura. I quattro attestati si leggono nel primo dei volumi che il frate barese diede alle stampe, il *De neomeniis*, pubblicato a Napoli nel 1599. In una prefazione del confratello Alberto Mazza a tale libro, anzitutto, si afferma che il suo autore ebbe contatti col primo dei fratelli Della Porta, Giovan Vincenzo, un personaggio della migliore cultura napoletana dell'epoca che fino alla propria morte avrebbe tenuto Minerva in grande stima.[9] A questa testimonianza si aggiungono quelle dello stesso Minerva che attesta di aver avuto, mentre preparava l'opera, due contatti significativi a Milano e a Napoli. Il primo con un rabbi ebreo di circa sessant'anni «cuius nomen Vitalis erat (nescio si adhuc vivat)», e ciò per sincerarsi della fondatezza della propra tesi sulla teoria dei noviluni attribuita a Salomone;[10] si trattò con ogni verisimiglianza del

Ioannis Iacobi Carlini, 1616. L'approvazione ufficiale è nel foglio finale non paginato, ove sono riportati il parere del teologo di San Domenico Maggiore fra Serafino (primo dicembre 1607) e quello del maestro generale dell'Ordine Agostino Galamini (30 gennaio 1610), elevato al cardinalato un anno e mezzo dopo.

9. Pauli Minervae *Barensis Ordinis Praedicatorum lectoris theologi, De neomeniis Salomonis perpetuis libri duo, quorum prior totam neomeniarum rationem ex Sacrae Scripturae fonte et doctorum testimoniis iuxta hebraicam veritatem abundantissime explicat, posterior vero Calendarium Gregorianum exacte complectens ostendit contra haereticorum pravitatem anni correctionem iustam esse. Opus theologicum, mathematicum et naturale, contra hebraeos et hereticos, ad S. D. N. Clementem VIII P. O. M.*, Vici Aequensis, apud Io. Iacobum Carlinum et Antonium Pacem, 1599, p. 16. Su Giovan Vincenzo Della Porta cfr. *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*. Atti del Convegno di Vico Equense, 29 sett. - 3 ott. 1986, Napoli, Guida, 1990, pp. 26, 27, 109, 278, 295; G. Fulco, *Per il 'Museo' dei fratelli Della Porta*, in *Rinascimento meridionale e altri studi in onore di Mario Santoro*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1987, pp. 105-175. Non risulta che Minerva abbia avuto dei contatti con il Collegio gesuitico napoletano, un altro significativo centro di ricerca nella stessa città interessato nei medesimi anni a problemi del genere. Cfr. R. Gatto, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il Collegio gesuitico napoletano (1552-1670 ca.)*, Firenze, Olschki, 1994; Idem, *L'attività scientifica dei Gesuiti a Napoli*, in *Christoph Clavius e l'attività scientifica dei Gesuiti nell'età di Galileo*. Atti del Convegno Internazionale (Chieti 28-30 aprile 1993), a cura di U. Baldini, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 283-294.

10. *De neomeniis*, cit., p. 26. Sulla sua presenza a Milano cfr. anche le pp. 16 e 21.

noto cabalista Hayyim Ben Joseph Vital (1543-1620).[11] Il secondo con Girolamo del Tufo marchese di Lavello, congiunto di quel Mario del Tufo noto per il ruolo di protettore dei più promettenti ingegni meridionali del tempo, a proposito di un'affermazione di Girolamo Cardano.[12] Questi tre incontri fanno intravedere un frate con interessi molto vicini a quelli che mostra di avere in quello stesso giro di anni il suo confratello calabrese Tommaso Campanella.[13]

Ma il testo che, confrontato con le sue posteriori e accese affermazioni anticopernicane, colpisce maggiormente oggi il lettore è quello in cui Minerva, riferendosi alle anomalie del calendario giuliano rispetto alle osservazioni dirette degli astronomi dell'epoca, si espresse, sempre nello stesso libro, in termini altamente entusiastici – come del resto altri contemporanei – nei confronti dell'autore del *De revolutionibus orbium coelestium* per i suoi calcoli, divulgati fin dal 1551 dalle *Tavole pruteniche* allestite da Erasmo Reinhold:

> Quas [anomalias] primus inter omnes mortalibus aperuit Nicolaus Copernicus, vir non solum coelestium doctissimus, sed qui suo labore, industria ac vigiliis multis, quamplurima adinvenit, quae ipsarum cognitioni apprime erant necessaria, aliaque multa illustravit suis inventis pene divinis quae prorsus delitescebant, quorum gratia nomen eius in perpetuas semper erit aeternitates.[14]

Indubbiamente Minerva è colpito dal fatto che Copernico con le sue intuizioni di natura matematica aveva offerto la chiave decisiva per la riforma del calendario attesa da secoli. Ma questo aspetto ha per lui una tale portata positiva da precludergli ogni critica su quanto noterà poi con forza in un secondo momento. Si tratta allora di vedere in che modo i suoi diversi scritti e l'interesse tutto particolare che egli ebbe per l'astronomia si inseriscono nel suo percorso di frate e di intellettuale.

3.

Fra Paolo Minerva, al secolo Nicola Antonio, era nato a Bari nel 1560.[15] Suo padre Bartolomeo, medico di professione,[16] si era cimen-

11. *The New Encyclopeaedia Britannica*, 15th ed., vol. 12, Chicago ecc., 1993, p. 40.

12. *De neomeniis*, cit., p. 282.

13. Cfr. L. Firpo, *Campanella T.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, xvii, Roma, 1974, p. 374.

14. *De neomeniis*, cit., p. 284.

15. Si ricava dai dati relativi alla sua entrata nell'Ordine e alla professione che farà un anno dopo, per i quali cfr. *infra*, nota 18.

16. *De neomeniis*, cit., p. 21 sgg.

tato con uno scritto *De vitiis philosophorum,*[17] forse mai pubblicato. La sua entrata nell'Ordine a San Domenico Maggiore di Napoli risale al 1576, l'anno stesso in cui Giordano Bruno lasciava il convento; si trattò per la precisione del 22 maggio, quando aveva sedici anni. Emise la professione il 22 maggio dell'anno dopo.[18]

Fece i suoi studi di preparazione a San Domenico Maggiore e li completò nello Studio di Bologna, in cui risulta presente il 28 giugno 1587, giorno in cui venne accolto ufficialmente tra i cosiddetti studenti formali in seguito all'esame che ogni candidato doveva premettere a tale atto.[19] Nel frattempo, se stiamo a quanto scrivono Valle ed Échard, aveva esercitato l'ufficio di cancelliere presso l'inquisitore di Milano,[20] ove la sua presenza sarebbe assicurata almeno per quanto riguarda l'anno 1582; avrebbe avuto quindi la possibilità di incontrare pure il cardinale-arcivescovo della città Carlo Borromeo.[21] Anche il *De neomeniis* allude più volte alla sua presenza a Milano,[22] ma non stabilisce il periodo preciso in cui il frate meridionale dimorò nella metropoli lombarda.

Una volta rientrato col titolo di lettore nella sua provincia d'origine, la Provincia *Regni*, Minerva fu impegnato nella tipica attività di un frate di talento dell'epoca, che comprendeva l'insegnamento nello Studio di San Domenico Maggiore, qualche ciclo di predicazione, alcuni priorati, questa o quell'opera a stampa.

Il suo insegnamento nel centro napoletano dové riguardare in un primo tempo la metafisica di Aristotele, la teologia morale e la filosofia della natura[23]. La docenza gli consentì anche di riceve-

17. P. Minerva, *Tractatus rerum naturalium philosophicus seu commentaria in libros Aristotelis de philosophia naturali*, Neapoli, 1615, p. 11.

18. M. Miele, *Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, p. 203. Il secondo nome è preso direttamente dal manoscritto originale cui mi rifaccio in questa ricerca: il manoscritto 581, p. 127, che appartiene al fondo *Corporazioni religiose soppresse*, dell'ASN (= Archivio di Stato di Napoli). Da tale manoscritto risulta pure che il 10 gennaio 1579 il giovane Minerva era ancora in San Domenico Maggiore. Cfr. ivi, p. 137.

19. R. Creytens, *Il registro dei Maestri degli Studenti dello Studio domenicano di Bologna (1576-1604)*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLVI, 1976, p. 65.

20. Si trattò, presumo, dell'inquisitore domenicano della città.

21. *Breve compendio*, cit., p. 339; SOP II, p. 546. Probabilmente a Milano non poté andare prima del 28 luglio 1582, giorno in cui risulta impegnato a Napoli in una commissione che dové occuparsi delle accuse e dell'assoluzione di un certo fra Ambrogio di Piedimonte (ASN, *Corp. rel. soppr.*, 582, pp. 238-239).

22. Cfr. *supra*, nota 10.

23. *De neomeniis*, cit., p. 17; G. C. Capaccio, *Illustrium mulierum et illustrium litteris virorum elogia*, cit., p. 342.

re i riconoscimenti e gestire le cariche istituzionali che l'Ordine attribuiva a chi percorreva la prestigiosa carriera accademica: il baccellierato, la reggenza d'uno Studio (nel nostro caso quello di San Domenico Maggiore) e il magistero in teologia.[24] Il primo titolo gli venne attribuito dal capitolo generale di Roma del 1608.[25] Il secondo e il terzo gli furono conferiti qualche tempo dopo direttamente dal maestro generale dell'epoca Agostino Galamini, come riferisce lo stesso interessato nel *De neomeniis,* a lui dedicato.[26]

I priorati documentati sono due: quello del convento di Cercemaggiore (nell'attuale Molise), carica che Minerva tenne dall'11 settembre 1595 al mese corrispondente del 1597,[27] e quello del convento napoletano del Rosario, ruolo che rivestì probabilmente per un biennio a partire dal 22 dicembre 1601.[28] Ma la prelatura che lo portò più in alto fu quella di priore provinciale della Provincia *Regni*, ufficio cui fu chiamato, dopo la consueta elezione dei suoi confratelli, il 19 aprile 1603 dal maestro generale con la rituale 'conferma'.[29] È notevole il fatto che al momento dell'elezione egli fosse ancora semplice lettore, mentre in genere si arrivava al provincialato col grado di baccelliere o di maestro in teologia.

Tra i suoi atti di governo, quasi tutti verbalizzati dallo stesso interessato nel registro dei provinciali,[30] va segnalata la gestione da parte dell'Ordine della pratica che portò alla proclamazione nel 1605 di san Tommaso d'Aquino a ottavo patrono di Napoli. L'iniziativa era stata avviata dalla nobiltà napoletana e in particolare da Claudio Milano, del seggio di Nido,[31] ma la relativa bolla era stato lui, come maggiore responsabile dei vari conventi domenicani della Capitale, a chiederla e ad ottenerla da Clemente VIII, come attestò qualche

24. Su queste carriere all'interno dell'Ordine cfr. M. Miele, *L'organizzazione degli studi dei domenicani di Napoli al tempo di Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea. Immagini - testi - documenti*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 29-50; M. Miele, *Giordano Bruno: i documenti napoletani*, «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, pp. 159-203.

25. *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica*, a cura di B. M. Reichert, XI, typ. polygl. de Propaganda Fide, Romae, 1902, p. 106.

26. *De neomeniis*, cit., nelle pagg. iniziali non num.

27. ASN, *Corp. rel. soppr.*, 582, cit., pp. 369 e 392.

28. Ivi, p. 429.

29. Ivi, p. 437.

30. Ivi, pp. 437-456.

31. G. Galasso, *Ideologia e sociologia del patronato di san Tommaso d'Aquino (1605)*, in Idem, *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Napoli, Electa, 1998, pp. 144-164.

anno dopo Giulio Cesare Capaccio, segretario per lunghi anni dell'amministrazione cittadina.[32]

Il prestigio acquisito in questi ruoli gli fece conferire nel 1606 la nomina di commissario nella causa di un paio di frati accusati di crimini vari[33] e gli consentì di lavorare con successo nel 1611, insieme al confratello Feliciano Zuppardo, alla fondazione del monastero domenicano femminile di Santa Caterina da Siena.[34] Ma a dargli ascendente saranno soprattutto i suoi scritti, alcuni dei quali fanno trasparire in lui una notevolissima familiarità col greco e l'ebraico.

4.

Si tratta di scritti che si scostano dalla linea seguita da molti suoi confratelli dell'epoca, con i loro immancabili commenti a san Tommaso. Paolo Minerva dimostra di conoscere anch'egli a fondo l'Aquinate, il comune maestro che aveva avuto la sorte di fare proprio di San Domenico Maggiore il suo convento di affiliazione, ma i libri che egli allestì e in parte riuscì a stampare vertono su due tematiche particolari che stavano acquistando ugualmente sempre più importanza: quella filologico-spirituale-agiografica e quella che si usava etichettare con l'espressione 'filosofia della natura'. Occorrerà ovviamente riservare molta parte del restante spazio disponibile alla seconda, ma non ha senso trascurare del tutto la prima. I suoi inizi risultano di poco posteriori al *De neomeniis*, già più volte menzionato.

L'inaspettata morte del maestro generale del suo Ordine Ippolito Maria Beccaria, avvenuta in San Domenico Maggiore alla fine del capitolo generale ivi tenuto nella primavera del 1600, indusse Minerva a cimentarsi anzitutto nell'elogio del defunto. Il discorso venne immediatamente pubblicato col titolo *Oratio in funere reverendissimi patris fr. Ippolyti Mariae Beccariae a Monte Regali, totius Ordinis Praedicatorum generalis praestantissimi.*[35] L'*Oratio*, che si abbandona alle solite ricostruzioni contemporanee più o meno fantastiche delle nobili ascendenze dello scomparso, acquista valore là dove si sofferma sugli ultimi istanti di colui che era stato, non più di alcuni mesi prima, anche il giudice di Giordano Bruno.[36]

32. G. C. Capaccio, *Illustrium mulierum et illustrium litteris virorum elogia*, cit., p. 343.

33. ASN, *Corp. rel. soppr.* 582, pp. 473 (18 nov. 1606: causa di fra Tommaso di Senisio), 474 (31 dic. 1606: causa di fra Matteo di Napoli).

34. C. D'Engenio, *Napoli sacra*, Napoli, Ottavio Beltrano, 1623, p. 616; T. Valle, *Breve compendio*, cit., p. 339.

35. Neapoli, apud Io. Jacobum Carlinum impressorem Curiae archiep., 1600.

36. Cfr. Firpo, *Processo*, *ad indicem*.

La seconda fatica portata a termine dal frate di San Domenico Maggiore al di fuori della tematica con la quale ha attirato maggiormente l'attenzione degli storici riguarda le massime in lingua greca attribuite a san Nilo, un vescovo e martire orientale di non facile identificazione, che egli pubblicò con traduzione e commento sotto questo titolo: *In CCXXIX sententias paraeneticas Nili episcopi et martyris e graeco in latinum conversas totidem scholia seu commentaria.*[37] Il libro, costituito da un corpo centrale di 368 pagine, è seguito a mo' d'appendice da una *Catena paraphrastica sententiarum paraeneticarum Nili episcopi et martyris qua miro artificio ostenditur sententiam a sententia necessario dependere.*[38] I due lavori congiunti mostrano un particolarissimo interesse per la spiritualità greca che Napoli aveva coltivato già dal Medioevo. Ci sarebbe da indagare sulle ragioni e le circostanze concrete che portarono Minerva a imboccare tale strada.

Anche la *Vita della venerabile suor Maria Raggi da Scio del Terzo Ordine di San Domenico scritta in latino in Roma dal M. R. P. F. Michele Loth de Ribera maestro in sacra theologia suo confessore tradotta dalla latina alla volgare lingua italiana,*[39] che Minerva pubblicò dopo aver ripreso con nuova lena il filone che lo aveva interessato per decenni alla fine del secolo precedente, come vedremo, riguarda il mondo orientale, le cui esperienze spirituali sono con tale libro messe ancora una volta a disposizione dei propri connazionali. Si trattò forse di un'iniziativa del tutto occasionale. Occasionale dové essere ugualmente la pubblicazione dell'opuscolo dal titolo *Relatione d'alcuni padri e suore dell'Ordine de Predicatori quali con opinione di santità sono passati da questa a miglior vita.*[40]

Tale non dové essere invece il suo *De libro apochrypho libellus cum catalogo et indice authorum et librorum apochryphorum et eorumdem expositionibus tum ex Gelasii decretis dist. XV cap. "Sancta Romana Ecclesia", tum quoque ex ijs quae in Divinis Scripturis inspiciuntur et quae ad extra leguntur ex vetustissimis Sanctae Ecclesiae Patribus excerpta ac ex ecclesiasticis scriptoribus etiam neotericis animadversa,*[41] fortemente incoraggiato dal cardinale arcivescovo della città Francesco Buon-

37. Neapoli, apud Constantinum Vitalem, 1604.

38. Il testo della *Catena* non supera le 26 pagine.

39. Napoli, per Giovanni Iacomo Carlino e Costantino Vitale, 1609. Al dire di SOP II, p. 547, venne riedita nel 1617. Una copia di questa seconda edizione si trovava al tempo degli autori nella Biblioteca Regia di Parigi.

40. Roma, per Giovanni Giacomo Carlino, 1613. Si tratta di 22 pagine in quarto. È conservato presso la Biblioteca Alessandrina di Roma.

41. Neapoli, typis Francisci Savij typogr. Curiae archiep., 1640.

compagni (come è detto nel seguito del titolo) ma scritto indubbiamente sotto l'impulso di esigenze scientifiche che l'autore aveva sempre coltivato.

L'elenco delle pubblicazioni che Minerva allineò accanto a quelle riguardanti la cosiddetta filosofia della natura andrebbe completato con la *Quaestio... pro defensione Caietani circa Adae costam,* pubblicata a Napoli nel 1643.[42] Ma questo scritto, nonostante le apparenze contrarie, è connesso dall'autore alla tematica principale di cui ci stiamo occupando. Ci dovremo tornare quindi più avanti.

Gli scritti finora illustrati richiedono un'ultima annotazione. L'autore non li pubblicò in sordina e quasi di nascosto. A far pensare il contrario non sono tanto i molti elogi indirizzati all'autore che, come volevano il gusto e la moda del tempo, dovevano accompagnare le singole pubblicazioni, elogi che, nel caso delle opere del frate già elencate e in quelle a carattere cosmologico, comprendono anche nomi allora prestigiosi, quali quello di Paolo Regio, il vescovo di Vico Equense divenuto famoso grazie alle sue imprese agiografiche e alla tipografia che aveva installato in diocesi, o quello di Giovanni Francesco Lombardo, il teologo di Girolamo Seripando a Trento.[43] Un appoggio molto più valido è attribuito dall'autore ai dedicatari altolocati, che, anche in questo caso in base agli usi del tempo, per ognuna delle sue pubblicazioni riuscì a procacciarsi. Basti dire che per il libro sulle massime di san Nilo poté contare sulla dedica al cardinal nipote Pietro Aldobrandini, per la biografia della Raggi su quella al generale dell'Ordine Agostino Galamini implicato nel processo galileiano del 1616, per quello riguardante il libro apocrifo su quella al menzionato cardinale di Napoli, per quello riguardante

42. *Quaestio theologa* [*sic*] *apologetica pro defensione Caietani circa Adae costam ex octavo nostro libro De terrae stabilitate ac coeli solisque mobilitate adversus Pythagoricos, praesertim Copernicum et sequaces excerpta, quinque capitibus distincta, nimirum 34.35.36.37.38, adiecta in calce ipsius Vita, authore* F. Paulo Minerva *Barense, Ord. Praedicatorum, sacrae theologiae Magistro*, NLapoli [*sic*], typis Secundini Roncalioli, 1643. Per T. Valle, *Breve compendio*, cit., p. 340, Minerva approntò una difesa di Gaetano «contra il Lechetto» (Fortunio Liceto?) – come già aveva scritto, in un testo riportato dallo stesso Valle nella pagina seguente, un collega del frate meridionale nello Studio di Bologna, e cioè A. Gozzeo di Ragusa nel suo *Catalogus virorum ex familia Praedicatorum in litteris insignium*, Venetiis, 1605, p. 187, e come conferma G. C. Capaccio, *Illustrium mulierum et illustrium litteris virorum elogia*, cit., p. 342 –, ma non è chiaro se si tratta del lavoro di cui sopra o meno, sia pure ancora allo stato di manoscritto. Se ne parla già nella introduzione di A. Mazza al *De neomeniis*, cit., p. 17.

43. Sul primo cfr. L. Oliger, *Paolo Regio un agiografo dimenticato (1541-1607)*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», I, 1947, pp. 263-284; sul secondo: H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1979-1981, IV, 1/2, *ad indicem*.

la difesa del Gaetano su quella al cardinale Vincenzo Maculano da Firenzuola, il personaggio coinvolto direttamente nel processo galileiano del 1633.

5.

L'interesse per i problemi concernenti la natura, che Minerva travasò dapprima nel *De neomeniis* (1599), un libro che poté dedicare a Clemente VIII, risale ai suoi anni milanesi,[44] il periodo in cui il tema del giorno era quello della travagliata riforma del calendario, attuata da Gregorio XIII nel 1582 nonostante l'opposizione di un notevole numero di chiese non cattoliche e le incertezze della scienza del tempo sul versante astronomico[45], incertezze che gli scienziati dell'epoca avevano superato solo con ipotesi. Non per niente, mentre la prima parte del libro si occupa dei noviluni – che, secondo l'autore, avrebbero avuto una prima sistemazione, in base a un antico codice da lui rinvenuto ma non meglio precisato,[46] all'epoca del biblico re Salomone –, la seconda parte è dedicata alla difesa della riforma romana, connessa, ma non necessariamente secondo l'autore, alla prima questione.[47]

La tematica aveva affascinato da subito il giovane studioso, che però, prima di dare il libro alle stampe, aveva avuto più d'una perplessità. L'incontro con il primo dei fratelli Della Porta, di cui si è già parlato, aveva avuto lo scopo di rassicurarlo. Nessuno meglio di lui, che morendo nel 1606 lascerà un trattato manoscritto dal titolo *Dell'emendatione del calendario,*[48] aveva tutte le carte in regola per farlo. Allo stesso scopo si era rivolto al giurista-teologo Girolamo Enriques, che gli allestì una prefazione. In questa si incoraggia l'autore ad abbandonare ogni timore («omni timore sublato») e ad andare avanti con coraggio, dal momento che gli ardui problemi da lui toccati non avevano nulla a che vedere con le linee fondamentali seguite dalla Chiesa, che non aveva perciò motivi per rimproverarlo.[49]

Nella prefazione, che egli stesso premette allo scritto, la prudenza gli suggerisce di uscirsene in queste espressioni, che sembrano non valere solo per la perfezione formale degli elaborati di chi si esponeva in pubblico con degli studi a stampa:

44. *De neomeniis*, cit., pp. 16, 21.
45. Cfr. L. von Pastor, *Storia dei papi*, IX, Roma, Desclée, 1929, pp. 203-212.
46. *De neomeniis*, cit., p. 12.
47. Ivi, *Praefatio* alla seconda parte non paginata.
48. Cfr. L. Muraro, *Giambattista Della Porta mago e scienziato*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 18, 202, nota 4.
49. *De neomeniis*, cit., pp. 21-22.

Hodiernis siquidem temporibus non scribunt lineam quam statim in lucem prodire conantur; saltem quae edunt digna praelo essent. Nam quae prodeunt, perfecta omnibusque numeris absoluta prodire debent. Nunc vero res e converso se habet; multa etenim imperfecta erroribusque mixta quam pluribus emergunt. Unde tales videri volunt potius literati, studiosi, eruditi, ingenio praediti, gloriae mundanae cupidi, et ut ab aliis honorentur, quam aliter.[50]

Le rassicurazioni degli amici e le scaramanzie per non cadere egli stesso in ciò che condanna negli altri non sembrano comunque aver cancellato ogni ansietà nel giovane autore. Le sue preoccupazioni per l'ortodossia campeggiano là dove, nella prima parte, si occupa della questione dei noviluni e dei tanti problemi astronomico-matematici che un calendario rispettoso della realtà doveva tener presenti, a cominciare da ciò che riguardava le varie fasi lunari. È così che si spiegano, nella seconda parte, il suo totale appoggio, nel difendere la riforma papale, al gesuita Cristoforo Clavio,[51] il principale artefice della svolta operata a Roma, e il correlativo attacco polemico a quanti dall'esterno avevano creduto di dover mettere un veto a ogni ipotesi di cambiamento gestito dal capo del mondo cattolico, una iniziativa vista dai dissidenti come un abuso in più in seno al mondo cristiano. Nella lotta contro gli avversari del calendario Minerva si concentra soprattutto sugli argomenti di due vecchi paladini del protestantesimo: Johann Brenz, soprattutto, e Michael Maestlin. Essi avevano avuto il torto, secondo l'autore, di impugnare la tradizione apostolica della Pasqua.[52]

Il problema dell'ortodossia – che continuava a inquietare, attraverso alcuni interventi del Sant'Ufficio di Roma, di Venezia e di Napoli, anche Giambattista Della Porta, il più celebre fratello della personalità da lui consultata, come hanno potuto evidenziare Luigi Amabile in passato e Pasquale Lopez alcuni anni fa[53] – serpeggia nella pubblicazione anche a proposito di personalità ritenute fortemente sospette quali quelle di Erasmo da Rotterdam e Girolamo Cardano. Il primo è accusato di mentire in ciò che scrive a proposito

50. Ivi, pp. 12-13.

51. Ivi, pp. 299, 324, 326.

52. Ivi, pp. 299, 306-311, 317. Sul primo cfr. i dati raccolti da K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 2ª ed., I, Stuttgart, 1956, pp. 68-71, nn. 1696-1767.

53. L. AMABILE, *Il Santo Officio della Inquisizione in Napoli*, Città di Castello, S. Lapi, 1892, I, p. 327 sgg. (ed. anastatica, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1987); P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, Edizioni del Delfino, 1974, pp. 153-159. Cfr. ora anche *Il fondo Sant'Ufficio dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Inventario (1549-1647)*, a cura di G. Romeo, «Campania Sacra», XXXIV, 2004, p. 397.

delle feste della Vergine e dei santi, al secondo viene rimproverato di mettersi contro il papa che fa le veci di Dio in terra: «credendum igitur est magis Deo veritati – sentenzia perentoriamente senza fare distinzioni di sorta – quam Cardano philosopho mendaci».[54]

Quanto ai due sistemi astronomici che andavano per la maggiore, quello aristotelico-tolemaico e quello copernicano, Minerva non ha dubbi sulla veridicità del primo, anche se, per le ragioni che ho esposto in precedenza, non ha, in questa fase del suo cammino intellettuale, rimproveri da fare all'autore del secondo. Gli basta continuare a parlare di sfere cristalline e dei cieli corrispondenti.[55] In questo primo scritto sulla cosidetta filosofia naturale non conosce neppure Tycho Brahe e il suo sistema intermedio o di compromesso.

6.

Lo scritto successivo pubblicato da Minerva sulla cosiddetta filosofia naturale porta il titolo di *Tractatus rerum naturalium philosophicus seu commentaria in libros Aristotelis de philosophia naturali*, edito a Napoli nel 1615. Il volumetto, che ha il formato in quarto e comprende non più di centododici pagine, espone sostanzialmente la *Fisica* di Aristotele. Si tratta di una pubblicazione molto rara, una copia della quale nella prima metà del Settecento era conservata per gli autori degli *Scriptores Ordinis Praedicatorum* presso la Casanatense di Roma.[56] Il trattato è ancora in questa celebre biblioteca, ma privo del frontespizio originario e dei dati tipografici (città, tipografo e anno di edizione),[57] ciò che spiega perché esso è registrato sotto il titolo che compare in testa alla prima pagina, alquanto diverso da quello dello scomparso frontespizio segnalato dagli *Scriptores*. Pertanto la dicitura con la quale il volumetto è conosciuto alla Casanatense è quest'altra: *Tractatus rerum naturalium peripatheticus explicans ea quae in acroamaticis libris Aristoteles intendit, authore Fr. Paulo Minerva Ba-*

54. *De neomeniis*, cit., pp. 270, 273, 281 (qui il testo riportato alla lettera), 286-288, 316, 318.

55. Cfr. ivi, pp. 275, 276.

56. SOP II, p. 347. T. VALLE, *op. cit.*, p. 339, che è in parte all'origine di quanto scrivono gli *Scriptores*, non dà il titolo tipografico dello scritto e, oltre a non fornire la città e l'anno di edizione, si esprime alquanto genericamente: «un Trattato delle cose naturali in tutta la filosofia d'Aristotele».

57. In fondo alla pagina finale si legge l'*Imprimatur* del luogotenente della curia arcivescovile napoletana, Antonio Ghiberto, e il benestare del domenicano Cornelio Tirobosco, teologo ufficiale della stessa. Per S. LOFFREDO, *I Vicari Generali della Chiesa Napoletana dal sec. XIV ad oggi*, Napoli, tip. Polisud, 1980, p. 27, Pietro Antonio Ghiberto fu vicario generale dell'archidiocesi napoletana dal 1610 al 1615.

rense Ordinis Praedicatorum sacrae th[e]ologiae magistro.[58] È a questo fatto probabilmente che va attribuita la diversità con la quale i repertori si esprimono a suo riguardo.

Con tale *Trattato* l'autore intese verisimilmente fornire uno strumento di facile comprensione per gli studenti e per chi non era abbastanza addentro nella filosofia della natura elaborata da Aristotele. In effetti il carattere scolastico del libricino sembra fuori discussione. Basta tener presente la ripartizione in otto libri che gli viene data, la brevità dei diversi capitoli di cui si compone e la semplicità del linguaggio adoperato dall'autore. Ciò non toglie che questi sia molto puntuale nell'interpretazione delle espressioni greche del Filosofo. Basta pensare al titolo che compare in testa alla prima pagina e di cui si è parlato.[59] La stampa del trattatello risale, se stiamo alla testimonianza degli *Scriptores*, come si è visto, al 1615. Ciò vuol dire che venne edito cinque anni dopo la sua approvazione ufficiale da parte dell'Ordine, che anche su quest'operetta si era espresso fin dal 1610.[60] Non era l'unica volta che ciò accadeva nel caso di Paolo Minerva. Il suo *De neomeniis*, pubblicato nel 1599, aveva già ricevuto l'approvazione ufficiale fin dal 9 gennaio 1594,[61] il che significa che il relativo testo era già definitivo un quinquennio prima della sua comparsa sul mercato librario. Non sarà neppure l'ultima. La stessa sorte infatti avranno le altre due opere sull'argomento di cui dovremo trattare più avanti. Esitazione o eccesso di prudenza da parte dell'autore in un periodo in cui la censura aveva troppo facile corso quando si aveva a che fare con argomenti sui quali la Chiesa ufficiale pretendeva di avere l'ultima parola?

Il *Tractatus* si occupa propriamente dei *principia rerum naturalium*, intendendo con questa espressione tutta una serie di realtà riguardanti la natura; in particolare: le cause, il caso, il luogo, il vuoto, il tempo, l'eternità, il continuo, l'infinito, l'azione, l'immobilità, la quiete, soprattutto il *motus* nelle sue diverse accezioni e modalità, di conseguenza anche i mutamenti e le alterazioni, nonché le origini del mondo. Tutte queste realtà sono viste da Minerva nella prospet-

58. A queste versioni va aggiunta la variante contenuta nell'approvazione per la stampa che i delegati dell'Ordine (il teologo Giovanni da Montecorvino e il generale dell'Ordine Agostino Galamini) firmarono rispettivamente in data 19 e 30 gennaio 1610. Essa ha quest'altro tenore: *Tractatus rerum naturalium peripatheticus in universam Aristotelis philosophiam*. P. MINERVA, *De praecognoscendis*, cit., nel foglio finale non pagin.

59. Cfr. *Tractatus*, cit., pp. 1, 3.

60. Cfr. *supra*, nota 58.

61. *De neomeniis*, cit., negli ultimi fogli non paginati (prima dell'Indice delle cose notevoli).

tiva aristotelica, ma anche in quella non coincidente di Platone e di altri filosofi dell'antichità. Ovviamente non può mancare il ricorso a san Tommaso. Nella rassegna non c'è posto per i problemi riguardanti i movimenti dei cieli e quindi l'astronomia, che, scrive esplicitamente Minerva, vanno cercati nei trattati «de coelo et mundo».[62] Ma ciò non impedisce all'autore di accennare al cielo immobile e alle varie sfere mobili del sistema aristotelico-tolemaico.[63]

Il *Tractatus* resta, in apparenza, il meno interessante per il problema specifico che ci interessa in questa ricerca; sembra anzi quello più lontano dalla tematica degli altri tre libri che Minerva ha dedicato alla filosofia della natura. In realtà è qui che egli tratta di quella teoria del *motus* che è indispensabile per respingere il moto della terra intorno a se stessa e al sole.

7.

Si è già notato che il *De praecognoscendis* era pronto per la stampa fin dal 1610, ma che venne pubblicato soltanto nel 1616. Come si è visto, per la Baroncelli la pubblicazione sarebbe avvenuta con l'intento di colpire nello stesso tempo, sia pure copertamente, la posizione di Galileo e quella di Foscarini. Ma è possibile parlare di un testo che Minerva avrebbe rielaborato in seguito alla pubblicazione del *Sidereus nuncius* (del 1610) fatta dal primo e della *Lettera* di consenso all'eliocentrismo (del 1615) fatta dal secondo, pur avendo egli già avuto l'approvazione dai teologi dell'Ordine su di esso in una determinata versione sei anni prima, senza che ciò traspaia minimamente dalle fonti?

L'alternativa da adottare, a mio parere, è questa: il libro non fu scritto per combattere le posizioni del *Sidereus nuncius* e della *Lettera* foscariniana, perché le convinzioni anticopernicane di Minerva erano già maturate da tempo e messe su carta anteriormente al 1610. Ciò grazie alla lettura critica del *De magnete* di Gilbert sul mercato librario fin dal 1600, che di fatto poi è l'unico vero avversario combattuto dal frate di San Domenico Maggiore. Ma come spiegare la pubblicazione del *De praecognoscendis* proprio nel 1616, anno di condanna del copernicanesimo? La risposta a questa domanda è semplice. La decisone romana del 1616 fu solo l'occasione opportuna per pubblicare un testo col quale aveva già anticipato in precedenza la stessa linea: avvenuta la condanna del copernicanesimo, non c'era-

62. *Tractatus*, cit., p. 111.
63. Ivi, p. 109.

no più ragioni per mantenere la solita esitazione o la consueta prudenza, che fino allora lo avevano frenato, come era già accaduto col *De neomeniis*. Non si trattò però solo di questo. A spingere nel 1616 Paolo Minerva sulla strada della pubblicazione del *De praecognoscendis* dové essere anche la pubblicazione a Napoli l'anno prima di un altro scritto del Foscarini del tutto simile al suo: il *Trattato... della divinatione naturale cosmologica overo de' pronostici e presagi naturali, delle mutationi de tempi etc.*,[64] oggetto pochi anni fa di un interessante studio di Cesare Vasoli.[65] Che il momento scelto fosse quello giusto è dimostrato in certo modo dal fatto che il *De praecognoscendis* avrà quattro anni più tardi anche una seconda edizione, o meglio una ristampa, sia pure con un titolo parzialmente diverso.[66]

Foscarini e Minerva affrontano nei rispettivi scritti un argomento ghiotto per il loro tempo: quello delle previsioni, dei presagi e degli oroscopi. Come non menzionare in proposito il fatto che anche Galileo, Keplero e Campanella approntarono oroscopi?[67] Chi però voleva evitare di incorrere nella censura ecclesiastica doveva attenersi strettamente a ciò che la natura poteva offrire, non quindi lasciarsi andare alla divinazione evocatrice o alle pratiche demoniache. Foscarini pose tali limiti nello stesso titolo del suo libro, ove la chiave di tutto appare essere l'aggettivo 'naturale'. Minerva fa la stessa cosa in modo altrettanto chiaro, anche se non sente l'esigenza di usare l'aggettivo 'naturale' e si limita a specificare che egli intende seguire la 'via celeste', la 'via metereologica' e la 'via terrestre'.

Ma parlare di 'via celeste' non poteva non comportare una precisa presa di posizione su uno dei due sistemi cosmologici in voga, cosa che il domenicano non ha difficoltà a fare. Questi parla in effetti con estrema chiarezza sia dei nove cieli, del movimento dei pianeti, delle sfere cristalline mobili, delle stelle fisse, che della terra al centro dell'universo e del sole che le gira attorno.[68] L'avversario diretto,

64. Napoli, appresso Lazaro Scoriggio, 1615.

65. C. Vasoli, *Il 'Trattato della divinatione naturale cosmologica' di Paolo Antonio Foscarini*, in *La geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, a cura di D. Ferraro e G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2000, pp. 43-80.

66. *Praesagitura temporum seu de praecognoscendis temporum mutationibus iuxta triplicem viam coelestem, meteorologicam et terrestrem libri tres, auctore* F. Paulo Minerva *Barense Ordinis Praedicatorum, sacrae theologiae magistro. Opus sane universis personarum ordinibus ne dum jucundum et utile sed per quam necessarium, philosophis praesertim, medicis, mathematicis, nautis, agricolis etc., ubi in tertio egregie confutatur opinio de mobilitate terrae*, Neapoli, ex typographia Constantini Vitalis, 1620.

67. Cfr. A. Fantoli, *Galileo per il copernicanesimo e per la Chiesa*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 1993, p. 85; L. Firpo, *Campanella, T.*, cit., pp. 390 e 397.

68. Foscarini non fa invece altrettanto nella sua pubblicazione a favore del sistema

in questa presa di posizione, è lo scienziato inglese William Gilbert con il *De magnete*, in particolare il suo sesto libro, cui viene associato Edward Wright, lo sponsor che presenta l'autore al pubblico con la sua premessa. A fargli conoscere l'opera era stato un suo collega nello Studio di San Domenico Maggiore proveniente dal Nord Italia, lo stesso che lo aveva anche indotto a intervenire:

Nam liber iste nobis ostensus fuit benevolentia patris fratris Camilli Brixiensis, bonarum artium studiosissimi, dum in hoc florentissimo ac celeberrimo Neapolitano Sancti Dominici Studio sacrae theologiae operam navaret, ad cuius petitionem haec de terrae quiete hic scribimus.[69]

Minerva adduce ben tredici ragioni in favore dell'immobilità della terra al centro di un universo che le gira attorno, non senza aver premesso:

Tametsi luce clarius constet apud omnes praesertim veros philosophos qui rerum veritatem sincere scire desiderant, omissis frivolis fictitiisque excogitatis quae non sunt digna philosopho nisi vano et tumido, terram immobiliter quiescere, nullumque motum habere nisi ex siccis vaporibus, motum certe violentum ac per accidens demonstratumque sit Gulielmo Gilberto suam sententiam esse chimericam suisque rationibus cum satis a nobis sit factum, remanet nonnullas rationes adducere sed paucas ad demonstrandum perennem terrae quietem et naturalem.[70]

Tutte queste ragioni sono convalidate dal fatto che sia la Sacra Scrittura, data da Dio all'uomo per insegnargli anche le « scientias naturali lumine adinventas», sia quasi tutti i suoi interpreti parlano di immobilità della terra e di mobilità del sole, senza dire che la Scrittura ha un grado di certezza che le scienze umane non hanno:

Idcirco, cum omnes fere sacrarum literarum interpretes Scripturae loca de terrae stabilitate explicantes ipsam nullo modo mobilem, nec ad movendum

copernicano, cosa che evidentemente, data la delicatezza della materia, preferisce rinviare all'apposita *Lettera* poi condannata dalla Congregazione dell'Indice. Cfr. *I documenti del processo di Galileo Galilei*, a cura di S. M. Pagano e A. G. Luciani, Città del Vaticano, Pontificia Accademia delle Scienze, 1984, p. 103.

69. *De praecognoscendis*, cit., p. 295. Per L. THORNDIKE, *A History*, VI, cit., p. 63, «Minerva must have had access to this work in manuscript», ma non vedo su quali fonti egli basa tale affermazione.

70. Che la terra sia «universi centrum ac in medio mundi» può essere provato, in sintesi, «ab universali dierum noctiumque inaequalitate, ab umbrarum et horarum ratione, ex divisione totius secundum quartas, ex annua ubique terrarum aequalitate dierum et noctium, ex umbrarum terminis, ab ortu et occasu brumali et aestivo, ex coeli divisione ab horizonte, ab eclipsi lunae, a stellarum inerrantium distantia et apparentia, a sectione duarum diametrorum eclipsium lunarium, ab horizonte, a telluris gravitate et a perpendiculis». *De praecognoscendis*, cit., p. 295.

aptam concludant, sequitur necessario ipsam immobilem persistere. Si terra motum habuisset, ita in sui primordio creata, dubio procul manifestasset nobis Scriptura, quemadmodum dicit coelos moveri, quia revera moventur, ita dixisset de terra quod moveretur, si ad se movendum creata fuisset [...]. Sed addendum putamus quod, si Sacrae Scripturae institutum non fuerit, vel physicas vel mathematicas vel alia et similia naturali lumine adinventa nos docere; nihilominus tamen cum illas nobis proposuerit, credendum est omnia et similia axiomata esse vera; quinimmo illis firmiora quae tradiderunt philosophi. Cum hi naturali lumine, quod saepe fallit, exposuerint, illa vero nunquam fallat, cum lumine revelato innitatur. Secus dicendum Deum, qui est revelator, esse mendacem. Quaerimus igitur, quae est verior philosophia, illa quae a sacris habetur literis, aut quae a meris philosophis? Quis de naturalibus veritatem magis aperit nosque certiores facit, Scriptura quando enarrat, an mera philosophia? Si ex Scriptura aperte habemus coelorum mobilitatem et terrae stabilitatem, ut quid vel immobilitatem coelo tribuere vel terrae circularem motum? Summae certe dementiae est. Immortales quidem immortali Deo habere, agere et gratias referre debemus, qui etsi nobis intellectum tribuerit ad rerum naturas investigandas, multa tamen illarum in Scripturis nobis manifestavit.[71]

Gli autori combattuti da Minerva sono, a parte Copernico e Gilbert, Pietro Ramo e Girolamo Cardano, anche se il nostro autore è disposto ad accettare alcune affermazioni di quest'ultimo. Non ha invece alcuna obiezione da fare a qualche teoria di Giambattista Della Porta,[72] trova «absolutior» il sistema di Tycho Brahe rispetto a quello di Copernico[73] e tesse solo lodi a Giovanni Antonio Magini («vir clarissimus et de coelestibus optime meritus»),[74] che forse conobbe di persona a Bologna, se non fu anche suo discepolo in questa città.[75]

8.

Verso la fine del *De praecognoscendis*, Minerva afferma che l'immobilità della terra è dimostrata anche «in nostro peculiari tractatu de motu terrae» approntato a parte.[76] Si tratta dello scritto menzionato ma non visto da Thorndike, uno scritto che l'autore aveva concepito come primo libro d'una grande impresa che Teodoro Valle definisce in questi termini: «opus ingens in tres tomos divisum omnique

71. Ivi, pp. 303-304.

72. Ivi, p. 239.

73. Ivi, nei fogli iniziali non numerati. Cfr. anche p. 200.

74. Ivi, nei fogli iniziali non numerati.

75. Come pensa G. Baroncelli, *L'astronomia a Napoli*, cit., p. 202. I rapporti personali di Minerva con Magini sembrano rispecchiati in questo testo: «Nos oculis propriis vidimus Tabulae illius explicationem» (*De neomeniis*, cit., p. 326).

76. *De praecognoscendis*, cit., p. 295.

scientia refertum».[77] È l'opera più ampia sulla teoria anticopernicana composta dal frate barese, che dové dedicarvi diversi decenni di lavoro. Basta dire che, se il suo primo libro era sostanzialmente già steso nell'anno di approvazione del *De praecognoscendis*, il secondo libro non sarà terminato prima della festa di Tutti i Santi del 1621.[78] Quanto agli altri, occorrerà aspettare la fine degli anni Trenta del secolo. Minerva lavorò quindi al suo vasto progetto anticopernicano proprio mentre la tragedia galileiana raggiungeva il suo culmine.

Indicata con titoli vari dai posteri, che si basarono ora sulla titolazione data dall'autore all'insieme ora su quella assegnata da questi a una delle sue parti, nel corso del tempo è andata soggetta a tutta una serie di confusioni. Il titolo col quale l'8 maggio 1639 il generale dell'Ordine Niccolò Ridolfi approvò il manoscritto per la stampa era il seguente: *De terrae stabilitate, coeli ac solis mobilitate adversus Pythagoricos omnes, praesertim contra Copernicum et sequaces.*[79] Teodoro Valle, il biografo che scrisse poco dopo la morte dell'autore, avvenuta il 7 marzo 1645, gli attribuisce un titolo alquanto diverso: *De stabilitate terrae, coeli ac solis mobilitate, adversus Pythagoricos omnes, tum priscos, tum haereticos, praesertim contra Copernicum et sequaces, libri 9 apologetici.*[80] Recentemente Giovanna Baroncelli, che si è basata forse sul titolo dato all'ottavo libro dell'opera, fornisce quest'altra variante: *De stabilitate terrae, coeli ac solis mobilitate adversus Pythagoricos omnes tum priscos tum neotericos contra Copernicum et sequaces. Libri IX apologetici,*[81] diversa a sua volta dal titolo che si legge nel catalogo della sezione manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli (*De motu terrae*). Purtroppo il frontespizio che precedeva il primo libro del manoscritto, quello citato nel *De praecognoscendis* menzionato in precedenza, è scomparso, insieme ai primi capitoli dello stesso primo libro. Non è possibile quindi rifarsi alla denominazione complessiva data in origine all'opera. Di conseguenza la cosa migliore è citarla col titolo che Ridolfi adoperò quando le diede la sua approvazione ufficiale, titolo che coincide quasi al completo con quello che lo stesso autore menziona nel frontespizio della *Quaestio* pubblicata nel 1643, a parte qualche minuzia.[82] D'ora in poi parleremo dunque del *De terrae stabilitate.*

77. T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 340. SOP II, p. 547, riprenderà l'espressione alla lettera.

78. *De terrae stabilitate*, cit., f. 221*v*: «Secundi libri finis in die Omnium Sanctorum 1621».

79. P. MINERVA, *Quaestio theologa apologetica*, cit., nei fogli iniziali non numerati.

80. T. VALLE, *Breve compendio*, cit., p. 340.

81. G. BARONCELLI, *L'astronomia a Napoli*, cit., p. 203, nota 26.

82. Cfr. *supra*, nota 42. La *Quaestio* era stata autorizzata per la stampa fin dal 1639,

Ma che n'è dei nove libri del manoscritto e dei tre volumi in cui ci si riprometteva di suddividerlo nella stampa (probabilmente tre libri a volume)? In parte è andato perduto. La Biblioteca Nazionale di Napoli ne conserva probabilmente circa la metà, anche se il relativo codice comprende ben 731 fogli in formato protocollo, equivalenti a 1462 facciate.[83] Mancano totalmente il quinto, il sesto, il settimo e il nono libro. Si conservano in buona parte il primo, il quarto e l'ottavo libro.[84] Sono integri quindi solamente il secondo e il terzo libro. Perché dopo l'approvazione del 1639 il manoscritto non venne dato alle stampe dal momento che l'autore morì solo nel 1645? È difficile, per non dire impossibile, dare una risposta con le fonti finora disponibili. Una parte minima dell'opera però, quella riportata in precedenza col titolo *Quaestio... apologetica pro defensione Caietani circa Adae costam*, pubblicata a Napoli nel 1643, fa eccezione. L'autore stesso assicura nel frontespizio che si trattava di cinque capitoli (dal 34° al 38°) estratti dall'ottavo libro del *De terrae stabilitate*. L'anticipo va ascritto alle sollecitazioni degli amici e in particolare a quella del teologo Domenico Gravina.[85] Costoro, data l'attualità della questione trattata dall'autore, ritennero che non era giusto attendere la stampa del terzo volume dell'intera opera, in cui tale argomento sarebbe stato compreso,[86] verisimilmente insieme al resto dell'ottavo libro, nonché al settimo e al nono. Una semplice scorsa al volume pubblicato nel 1643 fa capire che si tratta d'una difesa di Tommaso de Vio, per Minerva accusato a torto di eresia su una questioncella di natura teologica (il senso da dare alle parole bibliche riguardanti la creazione di Eva, che il Gaetano riteneva di non poter prendere alla lettera) da alcuni colleghi teologi: Melchor Cano, Ambrogio Catarino, Alfonso de Castro e Gabriele Patreolo. L'autore esula quindi col relativo testo dalla questione principale, come in tanti altri passi dell'opera, del resto, come si vedrà più avanti. Non è perciò il caso per ora di soffermarci oltre su di esso.

insieme al *De terrae stabilitate*, come risulta dai fogli iniziali non numerati della prima opera.

83. Il manoscritto è catalogato con la segnatura IX.G.17. Dodici di queste facciate risultano però bianche.

84. Il primo libro è conservato a partire dalle ultime battute del capitolo 4 ed è stato legato erroneamente alla fine del codice, il quarto libro giunge fino alle prime battute del capitolo 13, l'ottavo libro si interrompe dopo le prime battute del capitolo 36.

85. Sul quale cfr. M. MIELE, *Domenico Gravina O. P. (1573-1643). Cenni bio-bibliografici*, «Memorie Domenicane», LXXXVI, 1969, pp. 114-149; IDEM, *Per la storia della teologia nella prima metà del Seicento. I contributi più significativi di Domenico Gravina*, «Campania Sacra», I, 1970, pp. 31-77.

86. Così nel prologo al lettore, non paginato.

Tornando al *De terrae stabilitate* nel suo complesso, possiamo notare che già il titolo è promettente. Fa ritenere in effetti che l'autore ingaggi una battaglia epocale per difendere la sua posizione anticopernicana e lo faccia con tutte le argomentazioni di cui era capace. In concreto i nove libri, da lui lasciati nel cassetto al momento della morte, dovevano costituire, con i suoi circa mille e cinquecento fogli, un dossier di tutto rispetto a difesa della posizione cosmologica tradizionale. Per farne la stesura Minerva dové darsi da fare in tutte le direzioni. Da ciò che resta si arguisce che seguì un cammino in cui intrecciò l'attacco alle posizioni avversarie e le argomentazioni favorevoli alle proprie teorie. Le prime si identificavano sostanzialmente con l'affermazione della mobilità della terra e la negazione della mobilità del sole e dei cieli. La concatenazione dei vari trattati si sviluppa lungo una direttrice in parte ricostruibile. Minerva dedicò il primo libro alla confutazione della teoria del moto della terra attorno al sole, «et quidem physice et mathematice», come scrive nel darne la sintesi agli inizi del libro seguente. Nel secondo discusse e si impegnò a confutare la teoria parallela che poneva il sole al centro del cosmo.[87] Con i trenta capitoli del terzo libro intese dimostrare che sia l'immobilità della terra che la mobilità del sole e dei cieli avevano pieno riscontro nella Sacra Scrittura. I capitoli del libro quarto sottratti alla perdita riprendono lo stesso discorso e si soffermano sui quattro elementi con i problemi che questi pongono. Ignoriamo del tutto i contenuti del quinto, del sesto e del settimo libro, il che ci obbliga a saltare direttamente all'incompleto libro ottavo, consacrato alla creazione del mondo che ritroviamo nel Genesi. Anche dell'ultimo libro, il nono, ignoriamo il contenuto, come s'è detto.

L'autore sul quale Minerva gioca tutte le sue carte è Copernico, cui dedica anche molti capitoli a parte. I capitoli del *De revolutionibus* da lui presi particolarmente di mira, invece, sono il sesto, l'ottavo, il nono, il decimo e l'undicesimo del primo libro. All'astronomo polacco non contesta solo i tre movimenti della terra e l'immobilità del sole, ma anche la sua contrarietà agli eccentrici e agli epicicli tradizionali.[88] Le analisi del *De revolutionibus* sono estremamente dettagliate e diffuse. Meriterebbero una trattazione a parte, da riservare agli storici della scienza. La pretesa assurdità del sistema copernicano è espressa in tutta una serie di testi. Ne riportiamo alcuni di seguito.

87. *De terrae stabilitate*, cit., f. 1*r*.

88. Ivi, ff. 84*r*-122*v*, 666*v*-669*v*, 694*v*-729*r*. Sugli eccentrici e gli epicicli in particolare cfr. ff. 193*v*-194*r*.

Copernico «multa adinvenit absurda» con le sue «novis hypothesibus», le quali «cum phoenomenis manifeste pugnant» (84*r*); «Igitur inconsulte loquitur Copernicus» (87*r*); «Deinde inter convexum orbem Veneris et Martis concavum reponit fictam sphaeram, quam alias orbem magnum appellat, qui orbis tellurem secum continet cum luna et elementis omnibus. Quae maior nugacitas, ne dicamur stultitia?» (91*v*); «Figmenta sunt cuncta quae scribit et undequaque inopinabilia, ne dicamus ridicula» (92*r*); concepire l'ordine dell'universo sottosopra è «ridiculum, ne dicatur absurdissimum atque stultissimum», oltre che «absque fundamento et ratione» (96*r*); «Sextum absurdum plusquam falsissimum est, quia facit solem immobilem et universi centrum. Omnia quidem deliramenta et absque ratione aliqua» (97*r*); Copernico scrive molto, ma prova poco o nulla, e suppone tante cose che non hanno neanche l'apparenza del vero, per cui «reijciendus est omnino in hoc genere, quippe qui universi ordinem invertit absque ratione et fundamento» (102*r*); il suo sistema è un «monstrum quoddam» (102*v*); le sue idee sono solo chimere (105*r*); la terra, nonostante la sua corpulenza, ha per Copernico tre moti, ma non c'è niente di «insulsius», per cui la cosa è «nedum admiratione digna, sed risu» (108*v*-109*r*); in fondo l'astronomo polacco «mundum inversum spectare cupit» (109*r*); «Quid certe absurdius quam attribuere terrae quae octavae [sphaerae] et solis sunt, et his quae sunt telluris propria?» (117*v*); «Quomodo igitur Copernicus axem (etiam si daretur motus terrae) facit mobilem, dum inquit: "juxta motum deflexionis axis globi terrestris"? Si axis deflecteretur, haud dubium moveretur, cum deflexio non sit absque motu, ac ideo contra naturam axis, quae ea est, ut sit immotus. Sed et id quia contra astronomiae principia militare videtur: quemadmodum et quamplurima quae adducit, plusquam absurda, quae manifestam implicant contradictionem. Sed transeamus distincto capite ad alia inconvenientia quae Copernicus scribit» (118*v*); «dicimus Copernicum vel allucinari vel velle decipi» (668*v*); si dice che l'immobilità della terra è apparente come è apparente il bastone spezzato nell'acqua, ma il paragone non regge, perché, «licet particularis [sensus] decipi posset, communis vero non decipitur, nam, et si visus videat baculum in aquam immissum fractum et retortum, communis sensus iudicat aliter, nimirum non esse fractum, sed ob medium videri fractum» (668*v*); «Hanc tamen sententiam quod nimirum terra moveatur et coelum quiescat, vanam, inutilem, quinimmo falsam semper reputavimus, quoniam contra experientiam, contra sensus, contra rationabilitatem haud dubie existit. Nulla etenim apparet ratio

talis motus, nec a quo effective moveatur, neque ad quem finem» (669*v*); Copernico ricorre a una «petitio principii, supponens quod est probandum, et quod in quaestionem vertitur tacens» (695*v*); «Quo loco invenit Copernicus quod, si coelum moveretur, totus laberetur mundus? Hucusque profecto mundus lapsus minime est» (708*r*); «Manent igitur rationes Ptolomaicae inconcussae et adhuc insolutae, et responsiones Copernicеae vagae et frivolae» (710*v*); «Hanc doctrinam, si considerasset Copernicus, in tot non incidisset errores, philosophiam pervertens et, ut iam diximus, miscens vera falsis et falsa veris» (716*r*).

La conclusione cui Minerva approda, dopo aver esaurito l'esame di gran parte del primo libro del *De revolutionibus*, è che Copernico è contro se stesso: «Ex dictis Copernicеis terram immobilem esse concluditur contra ipsummet Copernicum».[89] Inutile aggiungere che la critica a tutto campo al sistema eliocentrico dell'astronomo polacco – una critica non molto lontana da quella di chi ridicolizzava Copernico e di due astronomi di vaglia come Cristoforo Clavio e Giovanni Antonio Magini, essi pure convinti che le affermazioni dello scienzato polacco fossero contraddittorie[90] – non sta tutta qui. Essa è inframezzata da tutta una serie di osservazioni di natura geografica e astronomica, frutto di letture e di esperienze personali.[91]

Gli altri autori con i quali Minerva discute sono molti. Non mancano anzitutto quelli con i quali si è misurato nelle pubblicazioni precedenti, anche se accanto a loro compaiono pure nomi più o meno nuovi. Torna quindi a citare per es. Cardano e Clavio (quest'ultimo per dire, tra l'altro, che non è d'accordo con lui sugli antipodi),[92] ma ha da dire la sua anche sulle sfere celesti ipotizzate dagli astronomi Agostino Riccio e Giovanni Battista Amico. Lo stesso si dica di altri argomenti sui quali si erano espressi per es. Alessandro Piccolomini e Francesco Bodino.[93]

E Galileo, il Copernico vivente che in quel giro di anni con le sue esperienze scientifiche di nuovo tipo e le sue battaglie, finite due volte sotto gli strali della condanna romana, teneva vivo come non

89. Ivi, ff. 729*r*-731*v*.

90. M. D'Addio, *Il caso Galilei. Processo, scienza, verità*, Roma, Studium, 1993, pp. 31 e 33.

91. Cfr. per es. ciò che scrive a proposito dei grandi fiumi del globo e di coloro che abitavano nell'emisfero australe. *De terrae stabilitate*, cit., ff. 612*r*-616*r*, 622*r*-623*v*.

92. Ivi, ff. 612*r*-616*r*.

93. Ivi, ff. 19*r*-47*r*, 56*r*-59*v*, 619*r*-632*r*. Sui primi due cfr. L. Thorndike, *A History*, cit., v, terza ristampa, New York, 1959, pp. 264, 284, 489.

mai il dibattito sull'eliocentrismo? Pur avendo perlustrato un po' tutto il manoscritto, non mi è capitato di incontrare il suo nome, il che non esclude che da una analisi più accurata si possa arrivare a una conclusione diversa. Può certo apparire strano che il nostro autore si confronti apertamente con i fautori dell'eliocentrismo più o meno lontani nel tempo e non lo faccia con chi gli era sotto il naso e ne era anzi il maggiore esponente. Non così stava facendo il suo confratello Campanella, schierato a tutto campo dalla parte di Galileo, anche se neppure lui si dichiarava seguace dell'eliocentrismo.[94] Ma questo non significa che il rifiuto di Minerva sia totale e che il domenicano meridionale non parli dello scienziato pisano e della sua vicenda in alcun modo. Basta leggere un passo di quella parte dell'opera pubblicata in estratto nel 1643, ove il discorso su Galileo è fatto in maniera coperta, sia pure in un contesto che non ha nulla a che fare col problema eliocentrico come tale. Ecco le sue testuali parole:

> Quamobrem notare errores convenit, confutare necessarium est; pronunciare errores haereses, non convenit. Homines catholicos haereticos promulgare iniustum est et usurpatum, nisi ab Ecclesia sententia pronunciata fuerit. Exemplum habemus manifestum nostris temporibus occursum circa opinionem de motu terrae et solis immobilitate in medio universi, quem in eo veluti centrum statuere. Sane huiusmodi assertio semper falsa fuit, non tamen haeretica. At vero, cum ab Ecclesia paucis ab hinc annis determinatum fuit huiusmodi positionem haereticam esse et sectatores notam haereseos incurrere, haeretica existimanda est penitus eamque amplectentes haeretici reputandi, et ut haereticos debere poniri (*sic*), quemadmodum vehementi abiuratione sunt aliqui puniti; prohibitos esse amplius libros huiusmodi dogma continentes atque docentes; quoniam sacris literis non uno dumtaxat loco vel duobus, sed pluribus manifeste adversatur, ut dicemus etiam sequenti libro nono etc.[95]

Come si vede, la rievocazione della condanna di Galileo non può essere più chiara, ma anche più netta e dura.

Che dire, in conclusione, del gigantesco manoscritto anticopernicano rimasto sostanziamente inedito, per quanto si può giudicare da ciò che ne resta? Anzitutto che esso è appesantito dalle troppe digressioni. Non si tratta solo della polemica sulla costola sottratta ad Adamo per la creazione di Eva, divenuta poi un libro a parte che non ha stretta connessione con la discussa questione eliocentrica. Minerva trova le ragioni per dedicare capitoli e capitoli alle questio-

94. Cfr. *Apologia 2001*, pp. LXXXV, CXXIII-CXXXVII.

95. *De terrae stabilitate*, cit., f. 581*r-v*. Cfr. P. MINERVA, *Quaestio theologa apologetica*, cit., p. 24 sgg.

ni più diverse: il culto da prestare a Dio e ai santi, l'impossibilità di annullare i voti solenni dei religiosi, il tempo preciso in cui avvenne la creazione, il senso preciso da attribuire ad alcuni testi del *Cantico dei Cantici*, il contenuto da assegnare al concetto di 'paradiso terrestre', il rapporto quantitativo tra l'acqua e la terra nel globo terraqueo.

Ma anche l'argomentazione con la quale procede alla liquidazione dell'eliocentrismo come tale lascia delusi. Non mi riferisco qui agli attacchi critici con i quali egli crede di poter demolire pietra dopo pietra l'intero sistema copernicano, attacchi che traevano la loro forza dalla concezione che l'astronomia aristotelico-tolemaica gli aveva inoculato sul moto rettilineo verso il basso e verso l'alto, il moto circolare dei corpi celesti, i cosiddetti luoghi naturali, il vuoto, l'incorruttibilità dei cieli, insomma l'assoluta disomogeneità tra il mondo terrestre e il mondo celeste. Ciò che lascia maggiormente perplessi è soprattutto il modo come Minerva si serve della Rivelazione e della teologia in appoggio al suo lavoro di demolizione sistematica.

È allora il caso di terminare questa ricerca con un cenno sui testi che l'autore dedica anche nella sua opera maggiore al ruolo della Rivelazione e della teologia scolastica nei confronti delle altre scienze, sacre e profane. Il *De terrae stabilitate* è più che istruttivo su tale argomento.

9.

Eccone una sintesi, che egli colloca in testa al terzo libro del manoscritto:

> In quo [libro] deprenditur ipsam divinam Scripturam sacramque doctrinam seu etiam theologiam revelatam, omnium scientiarum supremam, examinare, judicare, arguere, corrigere, approbare et reijcere quascumque scientias a recto exorbitantes, praesertim astronomicas et mathematicas etc.[96]

Il discorso è ripreso agli inizi del quarto libro con quest'altro testo, altrettanto lucido ed emblematico:

> Huc usque ostendimus sacram doctrinam iudicare, examinare, arguere, corrigere, approbare et reijcere quascumque scientias quatenus ab ipsa discedunt. Nunc quoque demonstrabimus iudicare et corrigere etiam scientias astronomicas et mathematicas in quantum a veritate deflectunt. Idcirco tertium con-

96. *De terrae stabilitate*, cit., f. 222*r*. Queste affermazioni vengono giustificate in lungo e in largo soprattutto ai ff. 232*v*-239*v*, 258*v*-262*r*, 265*v*-270*r*, 305*v*-311*r*.

fecimus librum per omnes fere disciplinas digrediendo, ut ad astrologicas et mathematicas deveniremus, occasione terrenae mobilitatis et solis stabilitatis, ceu centrum mundi a Copernico et sequacibus compositum.[97]

Le affermazioni fatte con tanta risolutezza in questi testi dimostrano che le certezze anticopernicane di Minerva avevano – accanto alla sua critica serrata al *De revolutionibus* e non senza il sostegno di una vita trascorsa all'interno delle mura di un convento tra incarichi e scritti di varia natura – tenaci radici teologiche che facevano il paio con le osservazioni degli astronomi e dei matematici di vecchio stampo immagazzinate leggendo i loro libri. Se la Sacra Scrittura e la teologia, maestre di ogni scienza, comprese l'astronomia e la matematica – egli pensava –, erano contro l'eliocentrismo, così come lo era la stragrande maggioranza degli astronomi e dei matematici contemporanei, cui si univa l'esperienza diretta dell'uomo comune, non era possibile prendere veramente in considerazione l'astronomia di tipo sperimentale professata da Galileo e compagni. Chi era fermamente convinto che la teologia era in grado di dare lezioni a tutte le scienze non disponeva della necessaria malleabilità per accettare il principio che Dio con la Scrittura ha inteso insegnare 'come si va al cielo e non come va il cielo', per dirla con un'affermazione del Baronio cara allo scienziato pisano.[98]

Ma questo equivale a dire che il frate di origine pugliese non si era accorto – allo stesso modo di un più noto difensore del geocentrismo, Francesco Ingoli, che nel suo *De situ et quiete terrae contra Copernici systema disputatio*[99] poté condensare le convinzioni di quei qualificatori e di quei consultori che con il loro autorevole parere decisero della condanna romana del 1616 – che l'impalcatura delle scienze fino allora in vigore stava perdendo colpi. Ormai si era fatta strada in effetti la convinzione che la validità di ciascuna di esse poteva dipendere unicamente dalla validità del metodo adottato e non da un'astratta dipendenza da una scienza suprema.[100] Se così stavano le cose, stare ancora a rivendicare un primato assoluto e vincolante

97. Ivi, f. 344*r*.

98. M. D'Addio, *Il caso Galilei*, cit., p. 44.

99. Nell'ed. naz. delle *Opere* di G. Galilei, a cura A. Favaro, Firenze, Barbera, 1890-1909, v, pp. 403-404. Cfr. M. D'Addio, *Il caso Galilei*, cit., pp. 86-87.

100. Galileo attaccò tale concezione nella *Lettera a Cristina di Lorena* (*Opere*, v, cit., p.324). Il problema tornerà a galla nel 1641, quando Galileo dovrà assoggettarsi a una specie di seconda abiura per non intaccare il principio gerarchico che poneva la teologia all'apice delle scienze, comprese quelle della natura. Cfr. F. Beretta, *Une deuxième abjuration de Galilée ou l'inaltérable hiérarchie des disciplines*, «Bruniana & Campanelliana», ix, 2003, pp. 9-43: 11-32.

della teologia sugli altri saperi aveva solo del patetico e non portava da nessuna parte.

Minerva, con questa sua chiusura, resta un caso esemplare, accanto alla cerchia di coloro che nel 1616 e nel 1633 decisero più o meno direttamente della sorte di Galileo. Si può ammettere una certa apertura in Bellarmino, come fa intravedere la sua lettera a Foscarini, ma tutti gli altri erano verisimilmente vittime dello stesso arretrato approccio metodologico. Era su per giù l'identico approccio che aveva già spinto, nel secolo precedente, Lutero e Melantone a mettere in guardia i propri discepoli dall'aderire *in toto* all'ardita ipotesi di Copernico. I teologi, a loro volta, trovavano notoriamente negli astronomi alla vecchia maniera i loro migliori alleati. E, questo, mentre gli astronomi alla nuova maniera non avevano ancora trovato tutte le vie di verifica che sarebbero state scoperte più tardi. Basta pensare al principio della gravitazione universale.

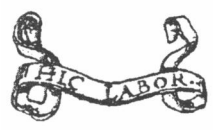
C'è di più. Occorre distinguere nel percorso intellettuale del nostro autore due atteggiamenti alquanto diversi nei confronti della visuale cosmologica copernicana. In un primo momento egli dové sperimentare una cauta apertura verso di essa. A dimostrarlo sono gli incontri avuti a Milano, a Bologna e a Napoli con alcuni laici e la sua infatuazione per il Copernico utilizzato nella riforma del calendario.[101] La stagione si chiuderà però presto, del resto non solo per lui, con un tipo di chiusura senza attenuanti. Non direi però che sia direttamente la vicenda di Galileo a determinare la svolta. Le condanne romane riflettono soltanto le convinzioni che egli si era fatto nel frattempo concentrando l'attenzione sull'eliocentrismo accolto nel *De magnete* di Gilbert. Ma questo non impedisce di dire che rimase nello stesso tempo anche abbastanza prudente nell'esprimere il suo pensiero. È così che si spiegano forse l'esitazione e le lunghe attese prima di dare alle stampe le sue cose, un comportamento che lo accompagna fino alla fine della sua vita e gli impedirà di pubblicare anche il troppo ampio *De terrae stabilitate*. Di qui pure il proposito, più volte espresso, di non fare i nomi di chi non era stato proclamato formalmente eretico dalla Chiesa ufficiale e poi quello di tacere anche sul nome di Galileo. Ma, anche in questo caso, ciò non significa che egli non fosse più che determinato nelle sue convinzioni dogmatiche, quelle convinzioni che gli fecero proferire costantemente

101. Su questa infatuazione, abbastanza comune in quegli anni, cfr. J. Casanovas, *Copernicus and the Gregorian Calendar Reform*, in *Copernico e la questione copernicana in Italia dal XVI al XIX secolo*, a cura di L. Pepe, Firenze, Olschki, 1996, pp. 97-107.

parole di fuoco contro un Erasmo[102] e quanti egli riteneva eretici a tutti gli effetti. Minerva, in definitiva, era interessato come pochi altri suoi confratelli al problema cosmologico[103], ma era ancora più interessato alla salvaguardia di quella che riteneva l'integrità della fede. Egli fu, quindi, più un teologo preoccupato dell'ortodossia, che un teorico dell'astronomia a tempo pieno.

102. Per ciò che scrive su di lui nelle *Neomeniis* cfr. *supra*, all'altezza della nota 54; quanto al suo ultimo scritto a stampa, quello in difesa del Gaetano, occorre tener presenti le p. 8 sgg. della *Quaestio* e il f. 378*v* del manoscritto, ove l'umanista del Cinquecento è bollato con le espressioni «pessimum» e «putridum haereticum». È il caso di ricordare che le opere di Erasmo nel loro complesso erano state messe all'Indice fin dal 1559.

103. Ovviamente non mi riferisco agli accusatori Tommaso Caccini e Niccolò Lorini, che con le loro denunce avviarono il primo processo contro Galilei. Sul piano scientifico risultano interessati al problema dell'eliocentrismo, oltre al Campanella, i domenicani italiani Orazio Morandi e Luigi Maraffi, due amici dello scienziato pisano. Cfr. A. FANTOLI, *Galileo*, cit., pp. 142, 149.


HIC LABOR

A PROPOSITO DI UN EPISTOLARIO TARDO-RINASCIMENTALE. ANDREAS DUDITH SBARDELLATI NELLA STORIA D'EUROPA

DUDITH «vescovo di Cinque-chiese in Ungaria, soggetto altrettanto Religioso, e cospicuo, quand'egli fu Cattolico, quanto detestabile, e infame quando precipitò nella eresia; caro ai Re, ed amato dalla plebe, esercitò lunghe, e scabrose Legazioni, e con somma laude della persona, e della nazione aveva assistito fra Padri nel Sacro congresso di Trento...», così Domenico Bernini, nella *Istoria di tutte le eresie* (Firenze, 1711), ricorda Andreas Dudith Sbardellati, sottolineando il costante ruolo politico di primo piano di Dudith e i danni provocati alla Chiesa di Roma dalla sua conversione. Di un personaggio tanto rilevante ora, grazie alla pertinace volontà di Lech Szczucki e di Tibor Szepessy, si può leggere la corrispondenza addentrandosi nell'universo culturale e politico dell'Europa del Cinquecento, una corrispondenza all'insegna dell'anelito alla *libertas philosophandi* e con una strenua polemica antidogmatica, intrisa di lucide analisi politiche, che grazie all'apparato critico accurato e agli indici dei nomi rendono l'opera uno straordinario strumento di lavoro.

Durante il convegno *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI e XVII*, svoltosi a Firenze nel 1971, nell'ambito di una discussione sui principali studi sull'antitrinitarismo, Lech Szczucki annunciava che l'Accademia polacca delle scienze avrebbe avviato la pubblicazione dell'epistolario di Andreas Dudith Sbardellati (1533-1589).[1] A testimonianza della rilevanza dell'iniziativa, lo studioso pubblicava poi alcune lettere di Dudith che potevano essere interessanti per lo studio della pratica nicodemitica in Europa. La decisione maturata nel 1972 da Tibor Klaniczay (per l'Accademia ungherese delle Scienze) e Szczucki era sostenuta da tre ragioni ancor oggi valide: la corrispondenza di Dudith è senza dubbio una fonte importante per la storia dell'Europa orientale e centrale; proietta 'un grand jour sur la *respublica literaria* européenne de la seconde moitié du XVI^e^ siècle, sur ses intérets, ses connexions et son influence»[2] e, infi-

1. Firenze, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 1974. Si veda M. FIRPO, *Sui movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli 16-17*, «Rivista storica italiana», LXXXVI, 1974, pp. 344-371: in particolare 352-359. Sull'importanza dell'epistolario, si veda anche L. SZCZUCKI, *L'epistolario di Andrea Dudith*, «Rinascimento», XXV, 1985, pp. 297-308.

2. ANDREAS DUDITHIUS, *Epistulae*, editae curantibus Lecho Szczucki et Tiburtio Szepessy, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992-2002, 5 voll.: Szczucki e Szpessy, vol. I, p. 21.

ne, apporta molte notizie sull'eterodossia religiosa della seconda metà del Cinquecento.

Dopo la biografia di Pierre Costil del 1935 e il profilo tracciato da Delio Cantimori nella sua opera *Eretici italiani* nel 1939, fu Domenico Caccamo, nel 1970, in *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, a dedicare un intero capitolo alla corte di umanisti che si era raccolta intorno alla figura carismatica di Dudith. L'opera di Caccamo usciva nella collana del *Corpus reformatorum italicorum* che ormai possiamo, con rammarico, dichiarare naufragata.[3] Ritornava sulla figura anche Massimo Firpo, che tracciava il profilo e il pensiero degli antitrinitari italiani, mostrando l'importanza dell'epistolario di Dudith, che utilizza a pieno.[4] Nel 1993, poi, per completare il profilo dell'umanista, la ricostruzione della sua biblioteca, composta da più di più di 3000 volumi.[5]

La ricostruzione della storia europea della seconda metà del Cinquecento, dalle illusorie aspettative del Concilio di Trento sino alla cocente delusione per la deriva dogmatica in cui versano anche le Chiese riformate, trae giovamento dalla pubblicazione dell'epistolario di Dudith Sbardellati, un'impresa titanica di grande rilevanza portata avanti con dedizione, vasta competenza e scrupolo: le lettere (in latino, italiano, tedesco, polacco...) illuminano molti aspetti della cultura e della politica di quel cinquantennio che vide lo *svanire* del Rinascimento, come ha recentemente con molta arguta efficacia osservato William Bouwsma.[6]

Improntata sin dall'infanzia alle aperture internazionali, la vita di Dudith è intessuta di contatti, esperienze, influenze con i protagonisti principali del panorama politico-culturale, ma anche con la partecipazione diretta o indiretta agli eventi che hanno segnato la storia europea politica, culturale, ma anche religiosa (basti ricordare che Dudith per un certo periodo seguì Reginald Pole). Dudith coltivò rapporti con umanisti, medici, teologi provenienti dalla più rigida ortodossia sino ai più radicali esponenti del mondo ereticale, attraverso i quali si riesce ad «allargare la problematica oltre i limiti della fitta trama delle asserzioni e delle dispute dottrinali».

La varietà di interessi di Dudith, così come l'assortimento di corrispondenti da Celio Secondo Curione a Giovanni Morone a Fausto Sozzini, rende appetibile la lettura della corrispondenza per lo studioso che può così rintracciare la complessità politica e culturale da uno scorcio d'Eu-

3. P. Costil, *André Dudith humaniste hongrois, 1533-1589: sa vie, son oeuvre et ses manuscrits grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 1935; D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le Lettere, 1999².

4. M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500; nuovi testi di Szymon Budny, Niccolo Paruta e Iacopo Paleologo*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

5. *András Dudith's library: a partial reconstruction*, compiled and with an introduction by J. Jankovics and I. Monok; translated into English by E. Szabó, Szeged, Scriptum, 1993.

6. *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, Yale, Yale University Press, 2001 (trad. it., *L'autunno del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 2004).

ropa: se ne potrebbero dare molti esempi significativi. Vicende letterarie – che spesso ricorrono – si intrecciano con i principali dibattiti scientifici tra galenismo e paracelsismo con l'intervento di medici (Erasto, Monau...).[7]

Basti ricordare che nel 1562, nel volgere di pochi mesi, Dudith si cimenta con le principali questioni: mentre assiste al Concilio di Trento come rappresentante del clero ungherese, pubblica un'orazione *de calice laicis permittendo* ben accolta dagli ambienti protestanti, e nel contempo, preoccupato dalla spinta turca, spina nel fianco nella fragile costruzione dello Stato in Europa orientale, in una interessante lettera a Carlo Borromeo del 12 agosto 1563, fa presente la condizione di sei vescovi d'Ungheria che hanno perso la propria diocesi con l'avanzata dei «nemici della fede nostra», e chiede una soluzione «poiché non si cerca altro che propagar la religion nostra santa e mantenere questi vescovi e le anime alla lor cura commesse nel grembo della Santa Madre Chiesa Cattolica e Romana».

Nel secondo volume (che raccoglie lettere dal 1568 al 1573), si assiste alla rottura di Dudith con la chiesa cattolica e al suo radicamento in Polonia; in quel frangente, svolge la sua azione di promozione del partito asburgico per il trono polacco: il progetto non andò a buon fine vista l'elezione di Enrico di Valois, ma Dudith giocò un ruolo importante dopo la fuga di Enrico dalla Polonia. La maggior parte delle lettere si occupano di argomento teologico e il riavvicinamento al cristianesimo dopo la 'deriva radicale', dal momento che aveva subito il fascino dell'antitrinitarismo. Altrettanto interessante la presa di posizione contro l'ambiente protestante ostile a ogni opinione diversa: appare significativa dell'atteggiamento di Dudith la lettera a Beza (da Cracovia il 1 agosto 1570), in cui osservava che l'imposizione dogmatica non era riuscita comunque a cancellare il dissenso (II, p. 179). Dello stesso tenore e allo stesso destinatario, presenta una denuncia dei metodi coercitivi di Roma e della Riforma imposti «ferro flammisque» (II, p. 351).

All'intensa attività politica sono dedicati prevalentemente i volumi terzo-quinto: nel terzo, infatti, la maggior parte delle lettere sono destinate all'imperatore Massimiliano II nel 1574. Da Cracovia Dudith racconta dei preparativi per l'arrivo di Enrico di Valois (III, p. 60), ma anche dei problemi interni alla Polonia per la mancanza di una costituzione che definisse esattamente le competenze. Spazio è riservato anche alle trattative separate di Venezia con gli Ottomani dopo Lepanto (p. 44).

Nel quarto volume, dedicato al 1575, i tentativi di insediare un candidato Asburgo sul trono polacco assorbono, come si avverte nell'introduzione, la maggior parte delle 188 lettere: si entra così nel mondo delle persone che circondavano Dudith e che poteva quindi influenzarlo. Ne emerge dunque nuova luce sui rapporti tra Dudith e Massimiliano, ma anche le

7. Si veda L. Szczucki, *Gli interessi matematico-astronomici di Andrea Dudith*, «Rinascimento», XXVIII, 1988, pp. 361-373.

ostilità al progetto e le manovre dei pretendenti al trono polacco. Dudith intende combattere la battaglia per il trono con il denaro imperiale che però Massimiliano II stenta ad inviare. Contro la stessa riluttanza si trova a combattere Dudith, quando esorta l'imperatore a intervenire contro le devastazioni tartare di cui più volte ricorda l'efferatezza. Decisamente interessante l'analisi delle cause di tali sconfitte che sono addebitate soprattutto all'incapacità militare di resistere opposta dagli aristocratici, ma anche delle minacce avvertite dalle popolazioni ungheresi (lettere, 678-679). Dudith non trascurò i doveri di amicizia neanche nelle situazioni più difficili, quando avvertì il medico Biandrata del fatto che «v'hanno posti su questi balzi, quando sono tra loro, suaviter rident de ambitione et credulitate vestra, proprio come fanno le donne ch'hanno molti innamorati e si pigliano piacere di burlarsi del più debole di loro» (IV, p. 217).

Il sesto volume, l'ultimo uscito, raccoglie le lettere dal 1577 al 1580: sono gli anni in cui Dudith si ritira dalla vita politica e si ritrae in Moravia, dove vive anche una dimensione di solitudine e disillusione, sentimenti a cui non è estranea la quasi assoluta mancanza di rapporti con Rodolfo II. La vita ritirata a Paskov prostra Dudith che decide di trasferirsi a Breslau con la speranza di trovare lì un ambiente vivace. È di questo periodo il dibattito sulle comete, un dibattito che poi si sarebbe riaperto alla fine del Seicento durante quella che Hazard definiva la crisi della coscienza europea. Con i *Pensieri sulla cometa* Bayle apriva nuovamente infatti quel dibattito che aveva visto intervenire Simoni, Erasto e Squarcialupi. Nella lettera dedicatoria al medico imperiale Johann Crato von Crafftheim, il 28 febbraio 1579, Dudith condannava la credenza nelle comete e giudicava «vana et superstitiosa» la pratica di dedurre da esse il futuro, quando bisognava volgere lo sguardo per distinguere bene e male non «ex cometis», ma «in sacris scripturis» (VI, p. 125).[8] Si leva indignato il lamento per le incessanti dispute religiose in seguito anche al degenerare delle vicende di Ferenc David (VI, pp. 241-242), così come la lucida analisi di cosa si dovesse intendere per *vera ecclesia* e quali fossero i rischi della coercizione delle coscienze (ivi, p. 328 sgg.).

La corrispondenza di Dudith si impone certamente per il valore di testimonianza e di documento storico, ma non si può tacere che la rilevanza e la necessità di tale opera nelle migliori biblioteche dipendono strettamente dal rigoroso lavoro critico che i due curatori e ispiratori hanno imposto del quale bisogna essere loro grati.

MICHAELA VALENTE

8. C. VASOLI, *Andrea Dudith – Sbardellati e la disputa sulle comete*, in *Rapporti veneto-ungheresi all'epoca del Rinascimento*, a cura di T. Klaniczay, Budapest, Akademiai Kiado, 1975, pp. 299-323.

DUE RECENTI TRADUZIONI INGLESI DI SCRITTI DI BRUNO

G. BRUNO, *Candlebearer*, Translated with Introduction and Notes by Gino Moliterno, Ottawa, Doverhouse Editions, 2000, 204 pp.

G. BRUNO, *The Cabala of Pegasus*, Translated and Annotated by Sidney L. Sondergard and Madison U. Sowell, New Haven and London, Yale University Press, 2002, XLIX-203 pp.

NEGLI ultimi dieci anni, in ambito anglosassone, si è assistito ad un rinnovato interesse per la figura di Giordano Bruno ed in modo specifico per i *Dialoghi italiani*. Infatti, a breve distanza l'una dall'altra, sono apparse in ordine cronologico: la ristampa della traduzione inglese della *Cena de le Ceneri* di Lerner e Gosselin (*The Ash Wednesday Supper*, edited and translated by L. S. lerner and E. A. Gosselin, Toronto 1995), una nuova traduzione del *De la causa principio et uno* (*Cause Principle and Unity and Essays on Magic. Cause Principle and Unity* edited and translated by R. del Lucca, *Essays on Magic* edited and translated by R. J. Blackwell, introduction by A. Ingegno, Cambridge MA 1998) e la ristampa della traduzione di Arthur D. Imerti, Lincoln NE 2004), data alle stampe nel 1964 e già ripubblicata nel 1992. In questa recensione si prenderanno in esame le traduzioni del *Candelaio* e della *Cabala del cavallo pegaseo*.

La traduzione del *Candelaio* fatta da Gino Moliterno, Convenor of Italian Studies all'Australian National University e contributing editor per la *Routledge Encyclopaedia of Contemporary Italian Culture*, si basa sull'edizione a cura di Giorgio Bàrberi Squarotti pubblicata da Einaudi nel 1964 che a sua volta faceva riferimento all'edizione curata da Vincenzo Spampanato nel 1909.

Nell'introduzione, dopo una breve presentazione della vita di Bruno sulla base della monumentale opera di Virgilio Salvestrini, *Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)*, (Firenze, 1958), Moliterno ripropone l'analisi strutturale del testo fatta da Giorgio Padoan ne *L'avventura della commedia rinascimentale* (Padova, 1996) secondo cui il *Candelaio* si compone di tre livelli differenti che formano tre diverse commedie in una, ed i cui soggetti sono: l'amore di Bonifacio, l'alchimia di Bartolomeo e la pedanteria di Manfurio. Ma c'è di più, egli sostiene che la commedia sarebbe costruita sulla base di regole della mnemotecnica in maniera analoga al teatro della memoria di Giulio Camillo. Infatti, partendo dal passaggio della dedica alla Signora Morgana B. in cui Bruno sostiene che il *Candelaio* «potrà chiarir alquanto certe Ombre dell'idee le quali in vero spaventano le bestie, e come fussero diavoli danteschi, fan rimaner gli asini lungi a dietro», Moliterno vede nel *Candelaio* una serie di richiami visivi atti ad imprimere i contenuti

dei dialoghi nella memoria dello spettatore. Da un punto di vista funzionale, questa commedia avrebbe inoltre la natura di un talismano erotico attivato dagli influssi celesti e animato da Gianbernardo, simulacro dello stesso Bruno (p. 21).

Consapevole della complessità del linguaggio bruniano, definito forte e tagliente, sperimentale senza essere accademico e dialettale senza identificarsi totalmente con il napoletano dell'epoca, Moliterno ha giustamente rinunciato a tradurre la lingua di Bruno con una forma dialettale inglese, che nulla avrebbe a che fare con la natura espressiva dell'italiano del Nolano, e si è limitato a tradurre il testo senza alterarne la struttura linguistica, eccetto nei casi in cui la forma inglese lo richiedeva (p. 31). Nell'introduzione, partendo dal presupposto che gran parte dei giochi linguistici tipici della lingua italiana sono inevitabilmente persi nella traduzione, Moliterno tenta di compensare il forzato livellamento delle allusioni e delle ambiguità attraverso un'analisi del linguaggio usato da Bruno, così importante per cogliere lo spirito alacre e pungente che permea di sé il *Candelaio*. In particolar modo, accettando la tesi di coloro che vedono in tale commedia un simbolismo di natura omosessuale, Moliterno mostra come tale termine riferito a Bonifacio sia di difficile resa linguistica dato che *candlebearer* non riesce ad esprimere l'ambivalenza della parola italiana 'candelaio' che oltre ad un'accezione attiva – ciò che porta la candela – ha anche una connotazione passiva – ciò che porta la candela in quanto la riceve. Per quanto riguarda i termini latini, il traduttore ha deciso di lasciare tali forme inalterate, fornendone, però, la traduzione in nota, salvo alcuni casi in cui la versione inglese degli stessi poneva in evidenza il linguaggio vuoto e pedante di Manfurio.

Strettamente legata al *Candelaio* per la critica al sapere vuoto dei pedanti (gli umanisti 'grammatici' come pure i peripatetici) è la *Cabala del cavallo pegaseo*, per la prima volta interamente tradotta in inglese da Sidney L. Sondergard e Madison U. Sowell. Come affermato dagli stessi autori, questo libro si rivolge essenzialmente ad un pubblico di non specialisti e agli storici della cultura dato che gli esperti del settore continueranno a fare riferimento alle opere originali (p. VII). L'edizione base per la traduzione è quella dei *Dialoghi italiani* a cura di Giovanni Gentile rivista da Giovanni Aquilecchia nel 1958. Gli autori si avvalgono dei passaggi già tradotti presenti nella traduzione inglese di Nuccio Ordine, *La cabala dell'asino: Asinità e conoscenza in Giordano Bruno* (Napoli, 1987) fatta da Henryck Baranski e Arielle Saiber, dal titolo *Giordano Bruno and the Philosophy of the Ass* (New Haven and London, 1996), e di quelli rilevabili in Karen de León-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah: Prophets, Magicians and Rabbis* (New Haven and London, 1997). Per quanto riguarda la parte introduttiva, Sondergard e Frances A. Yates. Due appendici stanno a conclusione del libro; la prima di carattere semiotico si sofferma ad analizzare il linguaggio usato da Bruno nella *Cabala*; la seconda, riprendendo il tema della pedanteria sviluppato nell'introduzione, prende in esame tale tematica all'interno di

ognuno dei dialoghi londinesi del Nolano: *La cena de le Ceneri* (1584), il *De la causa principio et uno* (1584), lo *Spaccio de la bestia trionfante* (1584), la stessa *Cabala del cavallo pegaseo* (1585) e il *De gli eroici furori* (1585).

La mutabilità e promiscuità testuale («textual promiscuity») dell'italiano bruniano è spiegata, sulla scorta di Giovanni Gentile, come un'incostanza morfologica che potrebbe avere origine nel rifiuto di seguire la pomposa uniformità linguistica tipica della pedanteria. Pertanto, le varianti come *così!cossì*, *devoto/divoto*, *dono/duono*, *innamora/inamora*, *istinto/instinto*, *regione/reggione*, non sarebbero né errori tipografici, né rifletterebbero la diversa pronuncia dei parlanti, ma costituirebbero una consapevole rinuncia a quella lingua stereotipa e ufficiale associata alla grettezza intellettuale dei pedanti aristotelici. Vi è tuttavia la consapevolezza da parte degli autori che, oltre ad un tentativo di evitare una tassonomia linguistica, la peculiarità del linguaggio bruniano è anche dovuta alla natura stessa del dialetto campano parlato da Bruno. Ad esempio si mette in rilievo come sia tipico del campano il raddoppiare la lettera *g* in parole come *buggia*, *caggione*, *pertuggio*, *raggione*, *reggione* e *spreggiato*, il sostituire la lettera *i* con la *e* dopo la *d* (*delettare* per *dilettare*), oppure la lettera *z* con la *c* come nelle parole *giudicio*, *precioso* ed *ocioso* (pp. 153-158).

Per quanto riguarda l'analisi contenutistica del testo, Sondergard e Sowell si soffermano sull'aspetto anti-pedantesco e anti-aristotelico della *Cabala*. In particolar modo, evidenziano come l'attacco portato da Bruno agli aristotelici in favore di dottrine cabaliste, pitagoriche ed ermetiche sia il frutto di un approccio filosofico di tipo epistemologico piuttosto che semantico che, libero da preconcetti ideologici e da costrizioni metodologiche, predilige lo sguardo sulla natura all'elucubrazione sintattico-grammaticale della filosofia peripatetica (p. XXIX). Una ricostruzione del contesto storico a cui il dialogo si lega, vale a dire la disputa con i filosofi dell'università di Oxford nel 1583 insieme all'analisi del concetto di saggia asinità in opposizione alla pedanteria dei professori oxoniensi, fornisce quegli elementi essenziali perché un lettore di lingua anglosassone che si accosti per la prima volta a Bruno possa cogliere le metafore del testo come immagini di una lotta tra ignoranza accademica e vera ricerca del sapere.

FRANCESCO LA NAVE

MATTHIAS BLOCH, BURKHARD MOJSISCH (Hg.), *Potentiale des menschlichen Geistes: Freiheit und Kreativität. Praktische Aspekte der Philosophie Marsilio Ficinos (1433-1499)*, Wiesbaden, Steiner, 2003, 274 pp.

IL volume raccoglie gli interventi presentati all'omonimo Colloquio svoltosi nei giorni 28-30 luglio 2000 presso la Ruhr-Universität di Bochum in occasione del V centenario della morte del filosofo fiorentino. In questo incontro, unica iniziativa in area germanofona a commemorare l'evento, si è voluto gettar luce sulla collocazione storico-filosofica di

Ficino al di là della sua opera di mediatore della tradizione platonica. Il pensiero filosofico ficiniano, infatti, fu altrettanto presente nelle sue prese di posizione nei confronti di problematiche allora al centro del dibattito filosofico, come ad esempio quella dell'immortalità dell'anima (cfr. l'*Einleitung* dei curatori, pp. 5-6). Si pone in primo piano la posizione ficiniana rispetto alla questione della migliore forma di vita, quale si cristallizza nell'opposizione tra *vita activa* e *vita contemplativa*. Sebbene la decisa preferenza ficiniana per la vita contemplativa sia stata ampiamente discussa dalla critica, la tematica richiederebbe un'ulteriore chiarificazione in quanto la linea ficiniana non costituirebbe solamente un'opposizione a un aristotelismo fautore della *vita activa*. Anzi, il suo postulato etico di uno scandaglio dell'interiorità psichica rinvierebbe nel contempo a una negazione dell'influenza pratica sul mondo fenomenico, sì da essere stato considerato come «stadio di rassegnazione piuttosto che culmine dell'umanesimo fiorentino» (Kurt Flasch 1986). Tuttavia, tale negazione sarebbe anche interpretabile con Ursula Rombach (1991) nel senso di una concezione filosofica originale che distingua i diversi ambiti di *vita contemplativa*, *vita activa* e *vita voluptuosa*. Tanto più se si considera tale concezione nel contesto dell'antropologia dinamica ficiniana, al cui centro si trova il concetto dell'anima quale *centrum naturae*, *nodus et copula mundi*. Il filosofo infatti, sullo sfondo di una concezione 'dualistica' dell'anima, le attribuirebbe infinite possibilità evolutive rispetto agli estremi di spirituale e corporeo, eterno e temporale che vi convergono (ivi, pp. 7-9). Per Ficino, nella 'deificazione' dell'uomo, meta raggiungibile attraverso la contemplazione, un significato fondamentale spetta alla *mens*, parte più alta dell'anima, in quanto dotata di una *vis infinita* di comprendere e di volere grazie alla sua incorporeità. La mente, autoriflessiva e onnicomprensiva, sarebbe quindi connotata di una processualità illimitata del pensiero e di una produttività infinita, che crea contenuti nuovi (pp. 10-11). Rispetto a un'interpretazione secondo cui il pensiero ficiniano di una «libertà mentale dell'uomo nel mondo» sarebbe da intendere quale «filosofia di una soggettività che comprende il mondo», in quanto per il fiorentino autoriflessività e volontà di sé si estenderebbero «al mondo quale 'tutto l'altro'» (Stephan Otto 1984), qui si pone l'accento su una sfera mentale limitata a se stessa, senza orientamento verso l'ambito della prassi: se la mente per Ficino non cerca nessun obiettivo all'infuori di sé, anche l'atto mentale sarebbe orientato solo in seconda linea verso un obiettivo corporeo esterno (p. 12). Volendo o no far rientrare l'interpretazione di Otto entro i confini del concetto ficiniano della *mens* – e forse con ciò sottolineare l'aspetto costitutivo dell'atto mentale –, si puntualizza così la questione spinosa di una mediazione tra atto mentale e prassi mondana: «Quand'anche i potenziali mentali [...] dell'anima, in virtù della sua autoriflessività pura, non sembrino affatto rivolgersi alla realtà extrapsichica quale sfera dell'attività pratica, Ficino nondimeno riporta proprio l'acquisizione pratica quale prova della sua tesi circa la divinità dell'anima umana e dei potenziali di libertà e creatività, sui quali si fonda la prima»

(*ibidem*). Per il filosofo fiorentino sarebbe l'*ars*, con la sua realizzazione di nuove invenzioni – accanto alla creatività inesauribile della mente – a documentare la posizione unica dell'uomo nell'universo. In tal modo, il primato ficiniano della vita contemplativa, con il suo postulato di un ritiro dal mondo fenomenico, implicherebbe – contro ogni negazione della sfera mondana – non solo prospettive pratiche, ma anche la realizzazione di fatto dei potenziali di libertà e creatività della mente umana quale criterio decisivo della posizione dell'uomo, facendo Ficino, nel solco di Platone, dell'attività intramondana il traguardo principale della sua concezione della vita umana (pp. 13-14).

La tematica della filosofia pratica ficiniana viene affrontata in nove densi contributi, in cui si cerca di eruire il lavoro di ricezione e trasformazione della tradizione antica da parte del filosofo fiorentino, onde mettere allo scoperto quelle sue considerazioni che riflettono un'impostazione originale rispetto alla tradizione. I primi tre interventi illuminano da prospettive diverse la dottrina dell'anima. Un confronto tra la concezione platonica e quella ficiniana sta al centro del contributo di Jörg Hardy. Secondo Ficino, la conoscenza per astrazione, caratteristica della posizione intermedia dell'anima, le conferirebbe un duplice modo d'essere: da un lato, essa agirebbe nel tempo, muovendosi mediante la percezione nel mondo empirico; dall'altro, esercitando la facoltà di astrazione, si muoverebbe nel mondo intelligibile e dunque fuori del tempo. Essa parteciperebbe quindi contemporaneamente all'immortalità e alla mortalità. La trasmigrazione delle anime verrebbe da Ficino intesa quale metafora della circolarità riflessiva della conoscenza delle forme, quale processo epistemico, attuato quando l'anima coglie mediante la percezione i singoli dati empirici come rappresentativi della loro specie (cfr. pp. 26-28, 49-56). Udo R. Jeck considera per linee generali la dottrina ficiniana dell'anima attraverso i concetti di corporeità e cervello in confronto alla dottrina averroistica, con riferimento ad attuali studi nell'ambito delle scienze neurofisiologiche e cognitive. Nella concezione ficiniana unitaria di anima e corpo, diretta contro il monointellettualismo averroistico, l'anima incorporea coordinerebbe in maniera armoniosa il corpo ad essa subordinato, di modo che possa realizzare le facoltà creative dell'anima. Diversamente da Averroè, secondo cui il cervello quale base organica sarebbe sede della *virtus cogitativa*, e a differenza della concezione dell'intelletto separato (cfr. pp. 72-77), l'idea ficiniana di un'ubiquità corporea dell'anima non concederebbe un qualche legame tra la facoltà intellettiva e una sua sede (p. 71 sg.). Hubert Benz intraprende un confronto del commento ficiniano di Plotino con il rispettivo testo plotiniano sull'immortalità dell'anima (*Enneadi*, IV, 7) e i dialoghi platonici afferenti. Circa la prospettiva di un netto orientamento pratico quale delineata dai curatori, Benz perviene a una conclusione diversa: l'innegabile autonomia del commento ficiniano dal testo di Plotino comporterebbe anzitutto una forte insistenza sulla separazione tra anima e corpo, dal sapore di fuga dal mondo, tradendo l'aspetto pratico dell'impulso creativo e del-

l'operatività dell'anima nel mondo come esposto da Plotino sulla scia delle intenzioni platoniche (cfr. pp. 95 sg., 101-105). L'analisi di Achim Wurm del commento ficiniano al *Simposio* platonico, il *De amore*, muove invece da un'angolazione storico-letteraria, proponendo una re-contestualizzazione delle due opere. Mentre per Platone il discorso su Eros costituirebbe una forma analogica per una trasfigurazione della conoscenza, per Ficino si tratterebbe di un discorso sull'amore quale forma di interazione umana, discorso orientato all'allegoresi e a concezioni neoplatoniche. Significativa in tal senso sarebbe la collocazione dell'opera ficiniana, soprattutto nella sua versione in italiano, all'interno del genere letterario vernacolare del dialogo d'amore (cfr. p. 127 sgg., p. 130 sg., nota 89). La critica platonica della scrittura e la sua ricezione da parte del filosofo fiorentino è argomento del contributo di Detlef Thiel, secondo cui in Ficino si potrebbero individuare due tendenze contrastanti: da un lato, un'assimilazione acritica del pensiero esposto nel *Fedro*, stando al quale un testo sarebbe strumento, ma non fonte di conoscenza; dall'altro, invece, l'esaltazione dell'autonomia dei segni scritti, che risolve ogni legame naturale tra nome e cosa, evidenziando il carattere semiotico del segno grafico, ma anche favorendo un'indipendenza del segno, cui viene attribuito un'efficacia magica. Trascurando gli aspetti negativi dei segni elencati da Platone, Ficino rimarrebbe legato a una 'letteralità' indiscussa (p. 176).

Nel suo intervento dedicato alla sentenza protagorea dell'*homo mensura rerum* nella prospettiva etica di Ficino, Orrin F. Summerell prende le mosse dai potenziali di libertà e creatività della mente umana quali valori umanistici per eccellenza dei quali Protagora sarebbe da ritenersi il capostipite. Il suo principio filosofico darebbe luogo a una concezione di 'educazione dell'umanità' in cui svolge un ruolo chiave la εὐβουλία quale obiettivo di un'educazione consapevole dell'uomo ai fini di una realizzazione delle sue potenzialità. Il commento ficiniano, pur rivalutando il pensiero di Protagora, non si discosterebbe dalle orme di Platone: sia la sua rivisitazione del mito di Prometeo in chiave neoplatonica, che pone in primo piano la dialettica quale perfezionamento dell'uomo in quanto via verso la *similitudo Dei* – invece del concetto della virtù politica che per Protagora è centrale –, sia la sua definizione dell'unità delle virtù approderebbero in ultima analisi a considerare quale misura dell'uomo la sapienza divina. In tal modo, il platonismo ficiniano si lascerebbe alle spalle la prospettiva antropologica e con ciò l'umanesimo stesso (p. 194 sg.). L'indagine di Matthias Bloch sulla teoria ficiniana della vita felice quale esposta nel commento al *Filebo* si riallaccia per certi versi a tematiche discusse nel contributo precedente: attraverso il ricorso a concezioni neoplatoniche e aristoteliche, Ficino restringerebbe l'obiettivo di una vita felice – oltre il postulato platonico di una vita felice quale unione teorico-pratica di tecnica e sapere, qui interpretato quale stadio preliminare – al completo possesso dell'Uno in quanto sommo bene, raggiungibile attraverso uno stile di vita contemplativo. A differenza di Summerell, Bloch ne trae conseguenze diverse: malgrado il

rifiuto del mondo sensibile che ne consegue, lo stato di deificazione esigerebbe l'agire nel mondo a misura dell'*ars* e della *sapientia*. Questa apparente contraddizione si risolverebbe, qualora si colga il significato che la vita contemplativa assume in quanto «principio regolatore del comportamento pratico nel mondo (esterno)» (p. 219). Nonostante questa prospettiva di libertà aperta all'uomo, Ficino metterebbe in discussione la validità della propria concezione, trascurando, a differenza di Platone, l'aspetto di un'effettiva realizzazione di tali possibilità (p. 230 sgg.). Da una prospettiva teologico-morale, Alexander F. Lohner cerca di mettere in evidenza alcuni aspetti della dottrina ficiniana dell'immortalità dell'anima che possano avere una qualche rilevanza anche per l'attuale etica di fondazione. Né la concezione dualistica ficiniana di anima e corpo, di derivazione platonica, cui è connessa l'idea di un'anima separata e sostanziale – diametralmente opposta all'antropologia biblica di un'unità indissolubile di anima e corpo –, né l'etica ficiniana, che ricollega, nel senso di un'etica dei valori ideali e oggettivi, la conoscenza morale alla partecipazione alla verità oggettiva del sommo bene, corrisponderebbero a criteri ed esigenze odierne della teologia. Al di là dei presupposti teologici e metafisici del pensiero di Ficino, andrebbe invece presa in considerazione la sua argomentazione in favore di una dignità e un'autonomia umane, che muove dalla concezione dell'uomo in quanto *imago Dei*. Contro interpretazioni che vorrebbero vedere un orientamento teonomo nel concetto di *dignitas hominis* in Ficino, Lohner fa valere – basandosi sulle riflessioni di Tamara Albertini (1997) – due aspetti fondamentali della *similitudo Dei* quali presupposti della dignità dell'uomo per Ficino, vale a dire il carattere costitutivo della conoscenza umana a partire dalla spontaneità della mente e la libera volontà dell'uomo; due aspetti che mostrerebbero una certa affinità con la fondazione kantiana dell'autonomia umana (pp. 247-256). Chiude il volume una succinta inquadratura della teoria della ragione pratica in Pomponazzi, intesa come critica dell'intellettualismo speculativo ficiniano (Burkhard Mojsisch). Se è possibile, secondo Pomponazzi, dimostrare con gli strumenti della ragione teorica che l'anima non sia immortale, la ragione pratica dimostrerebbe invece come non sia necessario che essa sia immortale. Nella sua prospettiva etica dell'uomo – riconducibile ad Aristotele e a concezioni stoiche –, in linea di massima ciascuno sarebbe in grado di raggiungere la perfezione sul piano morale, unica garanzia di una felicità terrena in quanto bene in sé che libera l'uomo da ogni sottomissione a cause eteronome. In tal senso, l'idea di immortalità farebbe deviare l'uomo dall'aspirazione alla perfezione morale. Pur essendo questa teoria pratica valida per tutto il genere umano, di fatto solo pochi sarebbero davvero in grado di osservare uno stile di vita moralmente ineccepibile; attraverso questo tratto elitario, Pomponazzi in parte invaliderebbe la propria dottrina (cfr. p. 264 sgg.).

Il volume offre una stimolante veduta ad ampio spettro del pensiero del filosofo fiorentino, mirando nel contempo ad approfondire alcuni tra

gli aspetti più discussi della filosofia ficiniana, quale la mediazione tra intelletto e volontà, pensiero e atto. Il fatto che alcune delle interpretazioni presentate (ad esempio Benz, Summerell) divergano dall'impostazione proposta dai curatori, da un lato sottolinea l'adeguatezza di un approccio che muove da un costante confronto con la tradizione platonica e neoplatonica per far emergere i tratti originali del pensiero ficiniano. (Non va tuttavia perso di vista che non di rado è proprio l'interpretazione del pensiero di Platone a condizionare l'interpretazione del pensiero di Ficino: la lettura intellettualistica di Wurm del *Simposio* fa da sfondo al discorso 'realistico' ficiniano; per Benz, Ficino tradisce le intenzioni pratiche di Plotino e Platone; per Summerell, egli tradisce l'umanesimo, seguendo Platone). Dall'altro, esso evidenzia i vantaggi di un approccio interdisciplinare, qui in parte eseguito. In questo senso, anche una prospettiva attuale (non già per questo attualizzante) quale presente, ad esempio, in Jeck e Lohner, può giovare per mettere meglio a fuoco determinati spunti teorici. Si può così riscontrare una certa vicinanza tra la lettura 'kantiana' del pensiero ficiniano sostenuta da Lohner e la soluzione proposta da Bloch mediante l'interpretazione della vita contemplativa quale «Regulativ des praktischen Verhaltens in der (Außen-)Welt» (p. 219); risposta interessante al quesito centrale che si avvicina notevolmente all'autonomia in senso kantiano, favorendo al contempo una visione di Ficino come filosofo del Rinascimento inteso quale «primo Illuminismo» (Enno Rudolph). Una prospettiva feconda all'interno della quale il concetto di dignità dell'uomo, caratterizzato per Ficino dalla potenza e non già dall'attualizzazione delle potenzialità mentali (Lohner, p. 256), può anche gettar luce sui supposti esiti elitari della teoria pratica di Pomponazzi: dalla potenza si *dovrebbe* inferire l'atto, ma l'imperativo morale resta pur sempre un postulato.

DAGMAR VON WILLE

LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, («Bruniana & Campanelliana», Supplementi, Studi, 5), 198 pp.

LUIGI GUERRINI réunit dans le présent volume neuf études, dont huit parues dans divers périodiques ou ouvrages collectifs entre 1998 et 2004, et une publiée ici pour la première fois. Comme le titre du livre l'indique, l'auteur traite de thèmes propres à la culture scientifique et philosophique de la première moitié du XVII^e siècle. Galilée en est le centre — trois études (I, II, et IX) lui sont directement consacrées — autour duquel gravitent, en rapport thématique plus ou moins large, des personnages contemporains comme Redento Baranzano (III), Boccaro Francês (IV), Pierre Gassendi (VIII), Federico Cesi et Tommaso Campanella (VI et VII). L. G. a le mérite de nous faire découvrir des figures peu ou très peu connues, grâce à une lecture de textes rarement fréquentés par les

historiens, mais surtout grâce à l'exploitation de sources inédites qu'il sait dénicher avec un flair peu commun.

De ce point de vue, méritent d'être particulièrement signalées les études III, VII et VIII. Celle intitulée *Eliocentrismo e astrologia nell'età di Galileo. L'*Uranoscopia *di Redento Baranzano*, porte sur l'ouvrage d'un théologien de l'Ordre des Barnabites, un des très rares hommes d'Église à avoir pris position, en 1616, en faveur de la non contradiction entre l'héliocentrisme et l'Écriture sainte, et, qui plus est, à être probablement resté dans cette conviction en dépit de la rétractation qui lui a été imposée par ses supérieurs. La recherche de L. G., limitée ici aux conceptions astrologiques baranzaniennes, montre l'intérêt qu'il y aurait à écrire une monographie d'ensemble sur l'œuvre de Baranzano, protégé de François de Sales, et plus tard remarqué par Gabriel Naudé et La Mothe le Vayer, à Paris, où il devait mourir en 1622.

Dans l'étude VIII, qui a pour titre *Nel dedalo del cielo. Gassendi e le macchie solari in un inedito del 1633*, L. G. publie et commente une lettre envoyée par Pierre Gassendi à Nicolas-Claude Fabri de Peiresc au sujet de la nature des taches solaires, à l'observation desquelles les deux amis s'étaient livrés assidûment. L'érudit provençal, impressionné par la lecture des *Borbonia sidera, id est planetae qui Solis lumina circumvolitant* de Jean Tarde (Paris 1620) et des *Austriaca Sidera Heliocyclica astronomicis hypothesibus illigata* (Douai 1633) du Père jésuite Charles Malapert – son *Oratio habita Duaci* de 1619 fait l'objet de l'étude IV du présent recueil – voulait voir dans les taches de petits corps orbitant autour du Soleil. À l'inverse, Gassendi était convaincu de longue date, avec Galilée et le Père Scheiner (précisons: dans la *Rosa Ursina* parue à Bracciano en 1630, où il prend le contrepied de la thèse qu'il avait défendue dans ses écrits publiés sous le pseudonyme d'Apelle en 1612), qu'il s'agissait de phénomènes changeants situés à la surface même du corps solaire. La lettre inédite du 29 septembre 1633 (conservée à la Biblioteca Nazionale de Florence) publiée ici comporte un examen critique, par Gassendi, des raisons avancées par Peiresc en faveur de son opinion, et leur réfutation. D'après L. G., Gassendi y exploite les arguments exposés dans la Troisième Journée du *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* touchant la trajectoire des taches sur le corps en révolution du soleil – livre de Galilée qu'il a obtenu dès l'automne de 1632 par l'entremise de Élie Diodati.[1] L. G. ne nous dit pas si Peiresc a trouvé convaincantes les raisons avancées par son ami Gassendi, lequel, plutôt curieusement, ne mentionne pas dans sa lettre le nom de Galilée, ni les deux œuvres où le grand savant, tant admiré de Peiresc, traite la question des taches solaires.

On mentionnera enfin, comme particulièrement riche d'informations inédites, l'étude VII, *De sole et api. Tommaso Campanella e Federico Cesi: un'amicizia filosofica nella Roma di Urbano VIII*, traitant des relations *a priori*

1. Sur les relations entre Galilée et Diodati – et aussi entre ce dernier, Peiresc et Gassendi – voir l'ouvrage récent de STÉPHANE GARCIA, *Élie Diodati et Galilée. Naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII^e siècle*, Firenze, Olschki, 2004.

peu évidentes entre le prince fondateur de l'Accademia dei Lincei et le dominicain libéré des prisons du Saint-Office romain au début de 1629. Les travaux de L. Amabile et de G. Gabrieli nous avaient appris l'intérêt de membres de la famille Cesi (en liaison avec des membres de la famille apparentée des Caetani), non seulement pour le sort du prisonnier des geoles napolitaines, mais aussi pour sa pensée. L. G. apporte des lumières nouvelles sur les liens entre Cesi et Campanella, à Rome. La réception des deux personnages en audience par Urbain VIII le 16 mars 1630 – jour où le pape avait dit à Campanella sa désapprobation touchant la décision anti-copernicienne de 1616, un message que Galilée a pu interpréter comme un *nihil obstat* à la publication de son *Dialogo* – illustre une relation d'estime et d'intérêt réciproques qui, au moins un certain temps, s'est nouée dans la Rome barbérinienne entre les trois hommes. Le prétexte de cette solidalité temporaire revêtait aux yeux de chacun, pour des raisons qui ne se recouvraient évidemment pas toutes, une grande importance, même si l'objet lui-même pouvait paraître infime, puisqu'il s'agissait d'un simple hyménoptère, en l'occurrence l'abeille. Ce petit animal, que ses mérites rendent objectivement admirable, et qui figure, ce n'est évidemment pas un hasard, sur les armes de la famille pontificale, va donner lieu en effet à une longue et érudite étude scientifique (par Cesi), honorée d'un poème d'un auteur prestigieux (Urbain VIII), qui fourniront à leur tour la matière et l'enjeu d'un long commentaire philosophique de Campanella. Le Prince académicien a 'prêté' à cette fin son *Apiarum* inédit à Campanella, qui saura y trouver abondance de thèmes pour gloser les vers du *De sole et api* composé par le 'divin' poète en 1628. Le lecteur suit avec intérêt les développements de L. G. sur le commentaire du dominicain, où se manifeste une fois de plus sa science inépuisable, et l'art consommé avec lequel il étend son discours dans divers champs spéculatifs. Le lecteur du présent recueil attendra aussi avec curiosité l'étude de L. G. annoncée sous le titre *L'«Apiarium» di Federico Cesi. La storia e i contenuti*, à paraître dans l'édition critique et commentée de l'*Apiarium* en cours de publication par les soins de l'Accademia dei Lincei.

Signalons pour terminer que les études ici rassemblées font l'objet d'une bibliographie raisonnée, tenant compte à l'occasion de travaux soit antérieurement omis, soit parus après la publication initiale. Un index des noms vient utilement compléter le volume.

MICHEL-PIERRE LERNER

JUSTUS LIPSIUS, *Politica. Six books of political instructions*, edited, with translation and introduction, by Jan Waszink, Assen, Royal Van Gorcum, 2004, v-840 pp.

IL volume, che appare nella collana «Bibliotheca Latinitatis Novae» (BLN), il cui intento è quello di mettere a disposizione degli studiosi del pensiero classico e del Rinascimento una serie di testi di argomento

storico, filosofico, giuridico e scientifico nel periodo compreso tra il Cinquecento e il Seicento, presenta l'edizione moderna di un'opera politica che riveste un interesse non trascurabile per i problemi che agitano l'età moderna nel suo primo formarsi e per l'elaborazione di principi destinati ad acquisire la loro impostazione definitiva soltanto nell'Illuminismo. La pubblicazione dei *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad principatum maxime spectant*, apparsi per la prima volta a Leida nel 1589 in latino, e qui ripresentati in traduzione inglese con testo a fronte e commento per l'attenta cura di Jan Waszink, risulta essere un'operazione culturale di notevole rilievo, data la scarsa conoscenza e il poco interesse riservati al suo autore dagli studiosi odierni, fatta eccezione naturalmente per le continue iniziative e i numerosi contributi da parte di critici e istituzioni belgie e olandesi. Solo negli ultimi anni, infatti, e in maniera del tutto sporadica e occasionale, gli studi lipsiani hanno cominciato ad attirare l'attenzione in Italia e in Francia di alcuni storici moderni e studiosi del pensiero politico, dando luogo alla produzione di alcuni rilevanti contributi relativi in modo particolare alla fortuna e alla diffusione del pensiero e dell'opera di Giusto Lipsio nella prima età moderna. Un tale disinteresse, tuttavia, appare del tutto ingiustificato, come dimostra ampiamente l'ottimo saggio introduttivo di Waszink alla presente edizione dei *Politicorum*, incentrato sul ruolo e sul significato assunto dalla figura di Lipsio, nonché sui fondamentali contributi offerti dall'umanista fiammingo all'elaborazione di quei principi giuridici, etici e politici che ancora oggi informano il patrimonio culturale europeo. Grande umanista del Nord europeo e maestro della prosa latina della seconda metà del XVI secolo, Joost Lips (1547-1606), più noto con il nome latinizzato di Justus Lipsius, si impone infatti all'attenzione della critica quale figura di spicco nell'ambito della *Res publica literaria*, tanto da essersi acquistato il titolo di 'triumviro' della *République des Lettres* accanto ai nomi di Giuseppe Scaligero e di Isaac Casaubon. La sua attività è prevalentemente quella di un filologo, di un erudito che lavora sui testi antichi, li analizza, li compara, elaborando il genere di commentari sui poeti e prosatori latini molto frequenti già a partire dalla prima metà del Cinquecento. Da questo sincretismo umanistico posterasmiano provengono i due motivi fondamentali del pensiero di Lipsius: l'etica stoica e la politica tacitiana. In un secolo in cui la teologia ha ancora la prevalenza su tutte le scienze, e in particolare su quelle che trattano della morale, sembrerebbe imprudente risollevare lo stendardo della filosofia pagana e trascurare di rafforzare le proprie speculazioni con argomenti o esempi tratti dai libri santi. Di qui l'obiettivo perseguito da Lipsius: conciliare, con una sottile arte di mediazione, Seneca e gli Stoici con la Bibbia e il Vangelo, individuando i nessi tra stoicismo e filosofia cristiana, tra antichità pagana e antichità cristiana. Ma mentre, soprattutto in Italia nonostante gli sforzi coraggiosi di Angelo Poliziano, lo studio del latino si avviava a un sempre più evidente irrigidimento nell'erudizione e alla cristallizzazione di quella cultura nel severo ossequio ai grandi modelli dell'età augustea, primo fra tutti a quello di Ci-

cerone, in Francia, Germania e Olanda si registra una diversa tendenza di cui Lipsius sembra essere l'interprete e il fautore principale. Egli non segue l'eleganza, la chiarezza e la monotonia dello stile ciceroniano, preferendo a esso lo stile degli scrittori latini della decadenza. Nel suo modulo espressivo, inoltre, il dotto fiammingo non riproduce un unico modello di scrittore, ma piuttosto lavora sulla mescolanza, sulla contaminazione degli stili di molteplici autori, quali Tacito, Plauto, Seneca, Terenzio, Apuleio. La 'riscoperta' di Tacito conduce Lipsius a misurarsi con il genere letterario della trattatistica politica: attraverso lo schema tradizionale della ricerca dell'*exemplum* antico e della formula del commento egli fornisce nei *Politicorum* un contributo essenziale al dibattito politico del tempo. Ispirandosi all'insegnamento di Tacito e di Machiavelli, Lipsius in quest'opera individua nella 'prudenza' una via per conciliare la morale e l'utile, il rigorismo etico della Controriforma e la ragion di stato. I *Politicorum* costituiscono una compilazione di sentenze tratte dai libri di Aristotele, Tacito, Senofonte e Cicerone e di altri scrittori antichi che Lipsius, secondo il suo stile, cuce insieme in una sintesi eclettica di cui non sempre appare evidente la linea direttiva. Pur mantenendo l'abito del sagace filologo, che non vuole però restare coinvolto in questioni teologiche per non entrare in contrasto con le autorità religiose, Lipsius finisce con l'affrontare tematiche inerenti alle modalità di governare, alla tolleranza religiosa, al dispotismo, all'obbedienza dei sudditi e alla dissimulazione dei principi, al potere statale e alla sovranità, fino a giungere al delicato problema dei rapporti tra politica e morale che contraddistingue le opere della congerie di scrittori post-machiavellici coevi quali Gentillet, Le Roy, Daneau, Botero, Bodin. L'influenza che questi autori, e in particolare le idee e l'opera del grande giurista e teorico politico francese Jean Bodin, esercitarono su Lipsius comincia, seppure lentamente, a suscitare l'interesse degli odierni studiosi della storia del pensiero politico. Se da una parte, infatti, tanto nell'opera di Bodin quanto di Lipsius, è possibile ravvisare lo sforzo impegnativo di fare dello Stato rinascimentale uno Stato di diritto, e di conferire validità giuridica alla monarchia assoluta, dall'altra l'affermazione decisa, che da questi scritti emerge in modo inequivocabile, del rispetto, da parte di tale autorità, delle leggi religiose e dei diritti di natura, fanno sì che una lettura di questi due autori in termini esclusivamente di teorici dell'assolutismo si riveli quantomeno inadeguata e limitativa. Al rapporto tra l'opera di Lipsius e il dibattito politico a lui contemporaneo rappresentato dalle varie correnti del ciceronianismo, del tacitismo, dello scetticismo, e al confronto dei *Politicorum* con l'opera di Machiavelli, di Bodin e di Erasmo da Rotterdam, Waszinsk dedica l'intero quarto capitolo della sua approfondita ed esaustiva introduzione. Il volume si distingue anche per la particolare attenzione filologica riservata alla storia del testo dei *Politicorum*, che per motivi di censura ecclesiastica andò incontro a diverse revisioni e nuove edizioni, e per le utilissime Appendici contenenti alcuni documenti inediti trovati negli Archivi del Sant'Uffizio relativi all'investigazione e alla perizia

cui fu sottoposta l'opera da parte della Congregazione dell'Indice; il testo delle *Breves Notae* di Lipsio, apparso nel 1589 subito dopo la pubblicazione dei *Politicorum*, una sorta di commento all'opera stessa e che ne elabora e amplia alcune concezioni pur fermandosi all'inizio del IV libro, e una vasto repertorio bibliografico che si rivela essere strumento indispensabile per qualsiasi studio approfondito sull'argomento.

TIZIANA PROVVIDERA

Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.
L. Ariosto

Giordano Bruno in Wittenberg 1586-1588. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie, hrsg. von Thomas Leinkauf, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004 («Bruniana & Campanelliana», Supplementi - Studi, 6), 150 pp.

Il presente volume riunisce gli atti di un convegno tenutosi dal 9 all'11 ottobre 2000 presso l'Università 'Leucorea' di Wittenberg e dedicato al soggiorno di Bruno in quella città; soggiorno biennale che il filosofo nolano avrebbe rievocato nell'*Oratio valedictoria* nella sua dimensione positiva dal punto di vista sia professionale che privato. Meno studiato del soggiorno londinese, quello a Wittenberg offre così la possibilità di approfondire alcune tra le tematiche più significative del pensiero bruniano, tra esse collegate: la critica della fisica aristotelica, che va di pari passo con il commento bruniano dei testi di Aristotele nelle lezioni di filosofia tenute nel periodo wittenberghese; la riattivazione dell'*ars* lulliana e l'applicazione di essa in altri ambiti; infine, la centralità di alcune problematiche astronomico-cosmologiche di fondo (cfr. Thomas Leinkauf, *Einleitung*, pp. 12-13). Affiora, nel tentativo di una contestualizzazione della *philosophia nolana* quale presiederebbe *in nuce* alla trattazione delle tre tematiche nell'ottica di una visione unica dell'universo all'insegna di un'ontologia egualitaria, la concezione di una 'teologizzazione' dell'Ente finito: da un lato, Bruno farebbe parte di una tendenza della prima età moderna, la quale «per così dire intrinsecamente teologizza l'Ente finito e la fisica costruita in base ad esso»; dall'altro, «l'orientamento prettamente *monistico* del suo pensiero» richiederebbe «una fondazione di tale egualitaria struttura omogenea di fondo in un concetto di unità», rispetto a cui solo una «de-sostanzializzazione e, in fondo, accidentalizzazione» dell'essere intramondano avrebbe potuto garantirne molteplicità e varietà (ivi, pp. 15-16). La critica bruniana della filosofia peripatetica della natura viene affrontata in tre contributi (cap. 1). Con la «riformulazione della matematica» operata negli *Articuli adversus mathematicos* attraverso una sintesi di matematica e fisica nei termini di *minimum* e *maximum* che rende possibile una misurazione del finito in rapporto all'ente infinito, Bruno perverrebbe alla fondazione di una teoria 'cosmimetrica' dell'universo infinito, così anticipando temi centrali del *De minimo* (Angelika Bönker-Vallon). L'argomento trova un'ulteriore precisazione con l'analisi del concetto di indivisibilità, che nella sua formu-

lazione nel *Camoeracensis acrotismus*, ponendo l'accento sull'aspetto fisico, costituirebbe un termine intermedio rispetto al *De la causa*, in cui si verte a un'indivisibilità formale, e al *De minimo*, in cui si tratta di indivisibili fisici e matematici (Tristan Dagron). Con la critica della *Fisica* e del *De caelo* aristotelici, l'*Acrotismus* è luogo di «confutazione e superamento del finitismo aristotelico», passo indispensabile verso una cosmologia infinitista che possa essere correlata al concetto di un Dio infinito (Jean Seidengart). Passando al lullismo (cap. II), si assisterebbe a una ripresa dell'*ars* lulliana nei termini di un'arte dell'*inventio* che utilizza le ruote lulliane in senso figurativo sotto il segno di uno schema unificato dei livelli ontologici dell'universo; considerando anche il progetto metafisico di fondo che collegherebbe le opere mnemotecniche parigine con la *Lampas triginta statuarum* e il *De imaginum compositione*, Bruno anticiperebbe i grandi schemi pansofici del Seicento (Stephen Clucas). Nell'astrattezza concettuale dell'*Artificium perorandi* e del *De lampade combinatoria lulliana* verrebbe invece a configurarsi un lullismo in cui il processo combinatorio potenzialmente infinito di elementi finiti viene ad assumere connotati di infinitismo più che di universalismo, il cui risvolto epistemologico sarebbe basato sull'analogia tra produttività della mente e produttività della natura (Michael Spang). Da un'analisi della *Lampas triginta statuarum* emerge un sistema inventivo lulliano che verrebbe da Bruno applicato alla propria filosofia, incorporando, ma trasformandole, tecniche mnemoniche figurative tradizionali. L'individuazione delle fonti e l'evidenziazione di correlazioni tra le varie opere bruniane in cui tale schema trova applicazione dimostrano al contempo i limiti posti a un sistema inventivo figurativo dai principi infigurabili inerenti alla filosofia di Bruno (Martin Mulsow). Gli scritti bruniani pubblicati o maturati nel periodo wittenberghese rivestono particolare importanza anche per il dibattito coevo sull'astronomia (cap. III). Vi si trovano già indizi di alcune integrazioni della cosmologia quale sarà sviluppata nel *De immenso*, ad esempio la teoria delle comete. La concezione bruniana delle comete quali pianeti dal moto regolare ma raramente visibili, diretta contro l'interpretazione coeva delle novità celesti come miracolo divino e segnale del ritorno del Messia, si ricollegherebbe alla polemica antiescatologica di Bruno, il quale negli scritti di quel periodo propone una religione universale all'insegna di una *generalis philanthropia* (Miguel A. Granada). Vengono inoltre puntualizzati alcuni particolari afferenti alla conoscenza che Bruno poteva avere dell'attività di ricerca astronomica svolta a Hven e a Kassel (Dario Tessicini). Chiude il volume il «passaggio» da Wittenberg a Praga (cap. IV), in cui si vuole illustrare «continuità e discontinuità nel progetto di riforma» di Bruno (Giuseppe Cengiarotti).

D.v.W.

*

SIMONETTA BASSI, *L'arte di Giordano Bruno. Memoria, furore, magia*, Firenze, Olschki, 2004, 238 pp.

NELLA collana «Studi e testi» pubblicata dall'editore Olschki per l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Simonetta Bassi ha raccolto – rielaborandoli – alcuni suoi saggi redatti negli ultimi anni e contributi finora inediti (*Rinascimento lunare: Giordano Bruno e Ludovico Ariosto*, pp 29-46; *Dagli* Eroici furori *al* De magia naturali: *percorsi di lettura*, pp. 77-87; *Metamorfosi della natura*, pp. 121-133). Il volume che ne deriva risulta tuttavia organizzato con una certa unità attorno a temi centrali della filosofia di Bruno meditati dalla studiosa nel suo percorso di studio sul filosofo di Nola. Accanto a contributi dedicati alla fortuna (*Appunti sulla fortuna di Giordano Bruno*, pp. 137-166) e alla critica bruniana legata al nome degli editori delle opere italiane (Giovanni Gentile) e latine (Felice Tocco) del filosofo o agli interpreti tra Ottocento e Novecento (Antonio Rosmini, Ludovico Limentani), spicca un nutrito gruppo di saggi originatisi dal lavoro di edizione che la studiosa ha dedicato agli *Eroici furori* e agli scritti magici risalenti all'ultima fase della produzione bruniana. Alla messa a punto del testo critico del dialogo italiano Bassi aveva atteso già dai primi anni Novanta, approdando all'edizione laterziana del 1995 (G. Bruno, *Eroici furori*, a cura di S. Bassi, con una introduzione di M. Ciliberto, Roma-Bari, Laterza, 1995); nel volume attesta questa fase del lavoro soprattutto il saggio intitolato De gli eroici furori: *alcuni problemi di critica testuale* (pp. 67-76), mentre il contributo *Memoria, vicissitudine ed entusiasmo negli* Eroici furori (pp. 47-66) punta l'attenzione sui temi fondamentali della filosofia bruniana enunciati nel titolo, che nel Dialogo giocano un ruolo particolarmente forte. Il legame tra questi nuclei tematici e gli sviluppi che se ne avranno nel più teorico degli scritti dedicati alla magia, il *De magia naturali*, vengono discussi nel saggio *Dagli* Eroici furori *al* De magia naturali*: percorsi di lettura* (pp. 77-86), mentre testimonia il complesso lavoro di preparazione dell'edizione critica degli opuscoli dedicati alla magia e sfociati nella pubblicazione delle *Opere magiche* (G. Bruno, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000), il contributo *Struttura e diacronia delle opere magiche* (pp. 105-120), in cui si rileva come nel passaggio dal *De magia mathematica* al *De magia naturali* e alle *Theses de magia* il contenuto venga «progressivamente essenzializzato e distillato», eliminando i riferimenti astrologici, quelli ad angeli e demoni mutuati dalle fonti (soprattutto Cornelio Agrippa e Tritemio), fino a fare dell'azione magica «un'azione profondamente umana» e delle capacità umane – «come insegnano già i *Furori*» – l'unico efficace strumento «per raccogliere nel *logos* l'universalità del cosmo» (pp. 111-112).

D.G.

*

GIOVANNI CALVINO, *Dispute con Roma*, a cura di Gino Conte e Pawel Gajewski. Traduzioni con testo a fronte di Franco Giampiccoli e Maria Vittoria Revelli, Torino, Claudiana, 2004, 544 pp.

NOTEVOLE e meritoria iniziativa (sostenuta dal contributo economico della Chiesa evangelica luterana in Italia) quella di affiancare, alla traduzione e edizione di alcune opere di Lutero, anche quelle di Giovanni Calvino. Esce ora il primo volume dedicato a tre opere, pubblicate tra il 1544 e il 1547, ma il piano davvero interessante prevede otto volumi comprendenti anche l'*Istituzione della religione cristiana* e *Il processo a Michele Serveto*. Questo primo tomo raccoglie le *Dispute con Roma* con cui Calvino riprese l'attività di polemista per svelare e denunciare gli inganni della Chiesa di Roma: è l'esortazione ai fedeli a sottoscrivere anche con il sangue la fede che in precedenza avevano confessato con la lingua e con l'inchiostro (p. 533). Gli *Articoli della Sorbona con l'antidoto* (1544) scaturiscono dalle affermazioni della Facoltà di Teologia della Sorbona che aveva condannato l'eresia luterana e calvinista, ribadendo fermamente l'ortodossia cattolica: Calvino espone le venticinque affermazioni parigine e quindi offre per ciascuna un antidoto, come si trattasse di veleno, al fine di esporre la dottrina evangelica. Degli *Atti del Concilio di Trento* (1547), in cui riprende un tema caro a Lutero e Melantone, è editata solo la critica alla sesta sessione conciliare, allorquando si affrontò il tema della giustificazione. Con *Il vero modo della pacificazione cristiana e della riforma della Chiesa* (1549), Calvino si schiera contro l'*Interim* di Augusta e accusa i *mediatores* di aver più a cuore la concordia al cui altare sacrificano la verità evangelica. Si tratta di tre opere in cui la profonda conoscenza teologica di Calvino si intreccia con quella, altrettanto vasta, di patristica e filosofia, giunta a padronanza di retorica e pungente ironia. Testo latino a fronte, accurate annotazioni e indici precisi (dei nomi, dei luoghi, dei passi biblici e degli argomenti) impreziosiscono l'opera.

M.V.

*

STANLEY CAVELL, *Il ripudio del sapere. Lo scetticismo nel teatro di Shakespeare*, Torino, Einaudi, 2004, 292 pp.

STANLEY CAVELL, professore ad Harvard, dopo aver pubblicato nel 1969 uno studio di grande successo su *Re Lear*, ha raccolto nel presente volume i suoi originali saggi volti all'interpretazione dei principali drammi shakespeariani, da *Otello* a *Coriolano*, da *Amleto* ad *Antonio e Cleopatra*, pubblicati in una nuova edizione aggiornata che comprende anche un contributo su *Macbeth*, l'ultima grande tragedia. Lo studioso si schiera dalla parte della filosofia che costeggia la letteratura, e trasforma il linguaggio

della critica letteraria, affermando l'idea che l'avvento dello scetticismo, nella forma che esso assume nelle *Meditazioni* di Cartesio, sia già del tutto presente nei drammi di Shakespeare e nelle grandi tragedie del XVII secolo. La problematica scettica alla quale fa riferimento Cavell è molto più radicale di quella dello scetticismo antico: non si tratta più, infatti, del problema del comportamento migliore da assumere in un mondo senza certezze, ma di vivere in un mondo del tutto privo di fondamento. L'espressione filosofica propria di Cartesio solleva il problema dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima come problema preliminare a quello della credibilità o meno della nuova scienza nel mondo esterno. Shakespeare offre varianti sempre nuove del problema scettico, insoddisfatto delle soluzioni proposte, e risponde alla crisi del sapere suscitata dall'avvento della scienza moderna tra Cinque e Seicento. La gelosia di Otello, l'inerzia di Amleto, lo sdegno di Coriolano sono altrettante espressioni del «rifiuto scettico di riconoscere la verità su se stesso e sulle proprie relazioni interpersonali».

S.P.

*

ERASMO DA ROTTERDAM, *Pace e guerra*, a cura di I. F. Baldo, Roma, Salerno Editrice, 2004, VII-221 pp.

L'OPERA di Erasmo è un viaggio intorno alla pace e ai suoi temi, dura una vita intera e mai il pensatore si stancherà di richiamare con la cultura e con la parola sacra alla necessità che in ogni luogo dove l'uomo vive deve risplendere proprio la generosa pace, movente e fine delle azioni umane. Dalla *Oratio de pace et discordia contra factiosos* alla *Precatio pro pace Ecclesiae*, attraversando la *Querela pacis undique gentium eiectae profligataeque* e la *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, le sue opere vengono presentate rintracciando nella pace il filo conduttore che in cinquant'anni attraversa tutta l'intensa ricerca del dotto umanista. La richiesta rivolta da Erasmo ai suoi contemporanei è stata sempre, fin dalla giovinezza, quella dell'unità e della concordia, della pace ottenuta attraverso la cultura e il messaggio evangelico. Per questo la pace deve essere invocata e ricercata nella complessa semplicità evangelica che parla a tutti e a ciascuno, senza distinzione di sorta, ai potenti e ai sovrani, maggiormente esposti per i compiti loro assegnati, come ai cittadini comuni, che in una condizione di vita pacifica possono realizzare la loro prospettiva di libertà e felicità in Cristo. La pace, per l'autore della *Querela pacis*, è Dio stesso che visita gli uomini, riprendendo quanto già affermato da Ambrogio e da Agostino. Ma come significativamente sottolinea Baldo nell'*Introduzione*, Erasmo non considera solo il livello dell'umanità che accetta la rivelazione cristiana. La grande forza delle sue argomentazione risiede proprio in un messaggio rivolto all'umanità in generale, in cui confluiscono elementi di cultura classica e di cultura cristiana: i semi della benevolenza, della pace e

della concordia sono insiti nella natura dell'uomo, per questo si può affermare con Ovidio che «si addice agli uomini la candida pace, la tetra furia alle bestie». La concordia, dono divino, è fondamento di una vita felice, la discordia è veleno che mina la base stessa del vivere umano. Filosofi come Platone e Aristotele, poeti come Omero e Virgilio, avevano ben compreso le terribili conseguenze della guerra, la sua indiscutibile negatività. Essa, infatti, non può essere considerata l'esito di un conflitto, il superamento di contrasti, la sintesi di contraddizioni: la guerra deve essere respinta perché contraria alla ragione e al Vangelo, contraria alla natura dell'uomo. Ecco perché la pace non può essere ristretta alla sola dimensione della politica. Il politico è spesso il terreno della guerra non dichiarata e l'azione che mira alla concordia non può dipendere esclusivamente da quanto può fare il principe o lo Stato. Al contrario, essa è una prospettiva, uno stile di vita, un *a priori* della vita. Così si chiude la *Querela pacis*: «O uomini – invita la pace – sta a voi farvi miei seguaci, pormi come base di ogni vostro pensiero e azione; [...] ne sarete capaci, se avrete almeno il senso dell'uomo, e se a questo unirete quello della carità e della fede, otterrete un mondo degno di essere vissuto, senza guerre e senza lotte».

S.P.

*

ERASMO DA ROTTERDAM, *Libero arbitrio* (testi integrali)- MARTIN LUTERO, *Servo arbitrio* (passi scelti). Introduzione di Fiorella Pintacuda De Michelis, Torino, Claudiana, 2004, 172 pp.

NEL Cinquecento Lutero provocò la frattura del cristianesimo europeo discutendo il tema della giustificazione che discendeva dalla questione del libero arbitrio: per Erasmo, forse «il labirinto più inestricabile». Con questa terza edizione, Fiorella De Michelis Pintacuda propone di leggere il classico scontro tra Erasmo e Lutero – al quale ha recentemente dedicato ulteriore attenzione con la pubblicazione del volume *Tra Erasmo e Lutero* (Roma, 2001) – come una fase del contrasto tra Umanesimo e Riforma, due facce della cultura europea moderna. La prima edizione risale al 1969, quinto centenario della nascita di Erasmo, e si deve alla traduzione di Roberto Jouvenal; l'opera di Lutero fu, invece, tradotta e pubblicata nel 1993: nel frattempo, il confronto dialettico tra i due è stato oggetto di notevoli contributi e studi che hanno reso necessario rivedere l'introduzione e ripresentarla arricchita anche di riferimenti bibliografici recenti. La polemica, articolatasi principalmente su base scritturale e patristica, si svolse tra il 1524 e il 1526: incalzato da molti a rispondere a Lutero, e costretto così a schierarsi, pur «abituato [...] a muover*si* nei campi più liberi delle muse piuttosto che combattere corpo a corpo con la spada» (p. 46), Erasmo intese affrontare la questione da «dialettico e non da giudice, da critico e non da dogmatico» per concludere, dopo l'esame scritturale,

con l'affermazione del libero arbitrio soggetto alla grazia. Ribadendo le proprie fonti scritturali e agostiniane, Lutero non risparmiò energie per argomentare e confutare la difesa erasmiana, anche se riconobbe a Erasmo, oltre alle doti di ingegno e alla sapienza, il merito di essere uno dei pochi ad aver colto il nucleo centrale del suo attacco al cattolicesimo, e di non essersi impelagato in rivoli (papato, purgatorio, indulgenze) che da quel nucleo dipendono (pp. 184-185). La polemica segnò una svolta, un punto di non ritorno nei rapporti tra i due capifila di schieramenti fino ad allora costruttivamente dialoganti.

M.V.

*

«Galilaeana. Journal of Galilean Studies», I (2004), 263 pp.

Negli ultimi anni si è assistito a una potente crescita quantitativa e qualitativa della storiografia galileiana. L'attuale panorama degli studi è risultato, in effetti, talmente maturo da permettere (ma sarebbe più corretto dire da richiedere) l'apparizione del primo periodico interamente dedicato alle ricerche su Galileo e sulla sua opera. Per le cure dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, e sotto la direzione di Massimo Bucciantini e di Michele Camerota, è nata nel 2004 la rivista annuale «Galilaeana. Journal of Galilean Studies», pubblicata dall'Editore Olschki. Si tratta di un'iniziativa collegata direttamente all'attività di studi su Galileo avviata da tempo dall'Istituto presieduto da Paolo Galluzzi e che è destinata ad avere importanti e nuovi sviluppi anche nel prossimo futuro. La nuova rivista si segnala prima di tutto come luogo che ospita le «Letture Galileiane» e in questo numero di esordio sono state pubblicate le letture dedicate al tema «Galileo e l'Inquisizione». Essa si articola per sezioni, due delle quali (le più significative) sono destinate ad accogliere studi critici particolarmente selezionati e accurate edizioni di testi editi parzialmente o del tutto inediti. Il nuovo periodico si segnala, inoltre, anche per il suo supporto elettronico, denominato *Galilaeana on-line* (visitabile dal sito dello stesso Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze, all'indirizzo http://moro.imss.fi.it:9000/galilaeana), che consente di accedere all'intera documentazione integrativa (sia manoscritta che stampata) citata all'interno degli articoli ospitati nel periodico. L'obiettivo più generale che la rivista si pone, nel breve e nel lungo periodo, è quello di divenire il polo di attrazione dell'intero e sempre più complesso movimento internazionale di studi galileiani.

L.G.

*

ENRICO GARAVELLI, *Lodovico Domenichi e i* Nicodemiana *di Calvino. Storia di un libro perduto e ritrovato*, Manziana, Vecchiarelli, 2004, 358 pp.

NELLA collana «Cinquecento. Testi e studi di letteratura italiana», diretta da Paolo Procaccioli, esce ora l'edizione dei *Nicodemiana* di Calvino introdotta da un lungo saggio di Enrico Garavelli. Nel 1544 Calvino pubblicò un'opera di denuncia nei confronti dei nicodemiti diretta soprattutto ai francesi, ma il tema suscitò interesse anche nei lettori italiani (Lelio Sozzini prese a pretesto l'opera per rivolgere alcune domande a Calvino) e quindi si approntò una traduzione in volgare italiano. Ludovico Domenichi se ne sarebbe assunto l'onere nel 1549: intervenne un processo ad arrestare la diffusione del *pessimo* libro con il sequestro e il rogo. L'indicazione che emerge dai resoconti processuali ha fuorviato gli studiosi che hanno sempre ritenuto perduta la prima traduzione. Si tratta di un'opera interessante non solo per il contenuto, ma anche per le vicende legate alla sua traduzione e pubblicazione, dal momento che esse coinvolgono i principali protagonisti della Firenze di Cosimo I e ben si inseriscono nella rete ereticale italiana, come denunciava Pietro Manelfi: basti ricordare l'intervento in favore di Domenichi da parte di Renata di Francia. Confutando l'opinione, tra gli ultimi, di Gilmont (il quale, però, ha accettato di presentare lo studio), Garavelli ora mostra, sulla base di una serie di indizi (compresi quelli tipografici), e di un vaglio filologico supportato dall'analisi linguistica e stilistica, l'identità dei *Nicodemiana* con il *Del fuggire le superstizioni*. Lo studioso congettura, inoltre, anche circa la «fiorentinità della stampa» (p. 123) e fonda l'attribuzione a Domenichi, ricorrendo anche al confronto con le altre opere dell'umanista. Accurata l'edizione del testo.

M.V.

*

STÉPHANE GARCIA, *Élie Diodati et Galilée. Naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII^e siècle*, préface d'Isabelle Pantin, Firenze, Olschki, 2004, XIX-446 pp.

IL libro di Stéphane Garcia narra la storia dell'opera di promozione della cultura scientifica ed erudita condotta da Elia Diodati nel corso della prima metà del XVII secolo, chiarendo allo stesso tempo alcune delle dinamiche della comunicazione colta all'epoca moderna. Diodati studiò a Ginevra e dal 1602 si trasferì a Parigi, assumendo l'incarico di avvocato del Parlamento. Una volta entrato a far parte del *Cabinet Dupuy*, strinse amicizia con molti scienziati e letterati francesi. Dopo il 1620 iniziò anche un'intensa corrispodenza con Galileo, promuovendo la diffusione delle sue ope-

re. Grazie al recupero della sua ampia corrispondenza, Garcia riporta alla luce la rete di relazioni che egli tessé abilmente in ogni parte d'Europa. La corrispondenza di Diodati copre un arco di tempo che va dal 1609 al 1661 e le lettere oggi conosciute sono conservate nelle biblioteche e negli archivi di molte città europee. Il libro di Garcia si articola in tre parti generali. La prima, intitolata *Parcours*, tenta la ricostruzione della storia della militanza culturale di Diodati tra Ginevra e Parigi. La seconda, *Participer à la République des lettres*, spiega concretamente il funzionamento del sistema di relazioni da lui messo in piedi fra la Francia, la Svizzera, le Provincie Unite, il mondo germanico, l'Inghilterra e la stessa Italia. Qui il libro fa conoscere al lettore il brulichio di notizie e di indicazioni che è presente nella corrispondenza di Diodati e chiarisce quali furono i metodi adottati per far circolare le idee più aggiornate. La terza parte del libro è integralmente consacrata allo studio della relazione tra Diodati stesso e Galileo (*La cause galiléenne*). Garcia spiega esattamente i termini del rapporto tra i due personaggi, partendo dalla ricostruzione del 'pellegrinaggio' che il Ginevrino compì in Italia nel 1626, e dal quale ritornò a Parigi con un corpo di manoscritti e di libri galileiani. In questa parte dell'opera, l'Autore concentra altresì la propria attenzione sulle modalità con le quali Diodati fece tradurre e stampare i capolavori di Galileo (si veda in particolare il terzo capitolo, *Les fruits de l'«amitié»*). Nelle appendici si trovano riprodotti tavole genealogiche, illustrazioni e l'utilissimo inventario dell'intera corrispondenza di Diodati.

L.G.

*

FRANCK LESTRINGANT, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des réformes*, Paris, Honoré Champion, 2004, 280 pp.

IL martirologio è un genere che incontra nuova fortuna nel Cinquecento sia in ambito cattolico che in quello calvinista, sulla scia dell'adagio di Tertulliano: «Sanguis martyrum, semen Christianorum». All'uso che se ne fece nella Francia del XVI secolo, Frank Lestringant, studioso cui dobbiamo notevoli contributi (*Le huguenot et le sauvage: l'Amerique et la controverse coloniale, en France au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, 1990 e *L'atelier du cosmographe: ou l'image du monde a la Renaissance*, 1991), dedica da sempre attenzione, e in questo volume riunisce diversi studi sull'argomento. Il libro è diviso in tre parti (*La cause des martyrs*, *Le théatre des martyrs* e *Horreur et nostalgie des martyrs*). Come avverte lo studioso, la luce dei martiri è una luce strana che rischiara sinistramente «le seuil de notre modernité» (p. 10). L'analisi è rivolta alla costruzione del mito del martirio da parte della Chiesa calvinista dal *Livre des martyrs* di Jean Crespin, passando per Agrippe d'Aubigné sino a Felix Platter: il martirologio risponde chiaramente a un'esigenza apologetica che risente anche della nuova storiografia affermatasi in quel periodo. La politica dei martiri trova il suo co-

ronamento nell'anelito-rimpianto nei confronti della Chiesa delle origini: progetto che vede il calvinista Crespin e anche il cattolico Verstegan (a cui recentemente è stato dedicato uno studio di PAUL ARBLASTER, *Antwerp & the World. Richard Verstegan & the International Culture of Catholic Reformation*, Leuven, 2004) costruire un teatro dei martiri con lo scopo di indignare e suscitare raccapriccio. Con il *Theatre des Cruautez* di Verstegan, lo scenario si allarga fino ad includere nella condanna l'anglicano, l'ugonotto e il *gueux*, accomunati nemici della fede cattolica, e dal martirio individuale si passa così al gruppo di martiri. Il tono propagandistico gioca un ruolo anche nel preparare l'impresa dell'Invincibile Armata di Filippo II, affiancando alle truci descrizioni le incisioni (alcune delle quali riprodotte): l'A. ne rintraccia anche le fonti nella ricca pamphlettistica. All'opera di Verstegan replica, nel 1685, il *Bloedig Tooneel*, martirologio anabattista del mennonita Tieleman Jans van Braght. Nella terza parte, Lestringant esamina i martirologi *sui generis* successivi all'Editto di Nantes, mettendo in luce la nuova dimensione acquisita dalla figura del martire.

M.V.

*

CATERINA MARRONE, *Le lingue utopiche*, Viterbo, Stampa Alternativa e Graffiti, 2004, 337 pp.

CON questo libro Caterina Marrone ci accompagna in un suggestivo viaggio nei mondi utopici che, a partire da Thomas More, hanno catturato la fantasia di molti pensatori europei per la loro natura di luoghi del possibile, dove collocare i sogni di un mondo diverso e migliore. In particolare, Caterina Marrone si concentra sull'elaborazione delle lingue utopiche, considerate elemento essenziale della riforma della società per il loro indissolubile legame col sistema sociale che rappresentano. Dopo un'attenta analisi del *tetrastichon* ideato dall'immaginazione logopoietica di More, Marrone propone un sapiente *excursus* tra quegli studiosi che identificarono la lingua perfetta con quella parlata dal primo antenato, Adamo, e ne ricercarono le tracce nelle lingue più disparate, e, principalmente, nel cinese mandarino e nei suoi ideogrammi ritenuti capaci di esprime la vera natura delle cose. L'autrice illustra, quindi, con dovizia di particolari, i caratteri delle lingue utopiche seicentesche inventate da studiosi quali l'inglese Francis Godwin e il francese Cyrano de Bergerac che collocarono le loro lingue universali sulla luna. A proposito del 'seleniano' del Bergerac, Marrone evidenzia la sua natura di lingua primigenia, lingua 'madre' adamitica conforme all'ordine delle cose e intuitivamente comprensibile per la naturale corrispondenza del significante col significato. La stessa tensione verso la ricerca di linguaggi universali che rispecchiassero le cose si ritrova in Comenio e negli esperimenti linguistici di Wilkins e Dalgarno che progettarono lingue filosofiche la cui struttura

fosse isomorfa a quella del mondo. Allo stesso tempo, Descartes e Leibniz vagheggiarono la possibilità di elaborare lingue *a priori* sul modello della matematica in cui le idee della mente, scomposte nei loro elementi essenziali, corrispondessero alle parole. In modo specifico, Leibniz avanzò l'idea di convertire le parole del nuovo vocabolario in numeri, così da trasformare il linguaggio in puro calcolo matematico, liberandolo dalle trappole dell'equivocazione e dell'imprecisione.

Nella seconda metà del Seicento il luogo dell'utopia cambia ed autori quali Gabriel de Foigny, Denis de Vairasse d'Alais e all'inizio del Settecento Simon Tyssot de Patot collocarono le loro società fantastiche nelle lontane terre australi. Le lingue da loro ideate risentono tutte del razionalismo geometrico seicentesco e del tentativo di elaborare una grammatica razionale che riducesse all'essenziale le regole del linguaggio. Permane in questi esperimenti linguistici l'idea di un isomorfismo tra parole e cose. Per il Settecento, Marrone rileva un declino generale nella ricerca della lingua filosofica e universale e un'attenzione empirica allo stato delle lingue particolari concepite come fenomeno da studiare e classificare. Oltre alle lingue utopiche elaborate da autori quali Desfontaines, Holberg, Mercier e Restif de la Bretonne, l'autrice si sofferma ad analizzare i giochi di parole di Jonathan Swift che nei suoi *Gulliver's Travels* (1726) scompone e ricompone la lingua in maniera fantastica con lo scopo di generare sapienza attraverso inaspettate associazioni e combinazioni linguistiche. L'Ottocento si caratterizza invece per la definizione di progetti di lingue universali *a posteriori* sulla base del lessico delle lingue esistenti. L'interesse per l'evoluzione delle lingue particolari si riscontra in *The Coming Race* (1871) di Bulwer Lytton la cui lingua vril, ideata sulla base del sanscrito, si evolve attraverso fasi di sviluppo che da un primitivo stadio polisintetico, conservando le radici della forma originaria, giunge alla perfezione della forma flessiva.

L'ultima parte del libro è dedicata allo studio delle distopie linguistiche del Novecento dove la lingua non è più immagine di una società ideale, ma piuttosto il prodotto di sistemi totalitari in cui l'individuo è inghiottito nella piatta e monotona uniformità della massa. In proposito l'autrice esamina *Noi* (1924) di Eugenji Zamjátin, in cui il pronome plurale di prima persona ha assorbito in una indistinta collettività l'*io* ed il *tu*, *1984* (1949) di George Orwell che descrive un sistema totalitario che attraverso un linguaggio semplificato, tende ad appiattire le distinzioni e le sfumature concettuali ed emotive allo scopo di controllare le menti, e *Fahrenheit 451* (1953) di Ray Bradbury che racconta di una società futura in cui l'immagine televisiva è diventata strumento di dominio politico per la sua capacità di depauperare il linguaggio e ridurlo all'inessenziale così da indebolire ogni facoltà critica. Da ultimo, con l'analisi di *Native Tongue* (1984) di Susette Haden Elgin, Caterina Marrone propone un esempio di distopia associata al *gender* in un mondo futuro dove gli uomini detengono un monopolio linguistico che gli consente di controllare il commercio galattico ed in cui le donne preparano la rivoluzione creando un nuovo linguaggio che esprima la diversa

esperienza femminile del mondo. L'affascinante viaggio in cui l'autrice ci conduce con grande sapienza e capacità descrittiva attraverso cinque secoli di linguaggi utopici si conclude con un'antologia di brani scelti.

F.L.N.

*

BERNARDINO OCHINO, *I laberinti del libero arbitrio*, a cura di Marco Bracali, Firenze, Olschki, 2004, XCVI-182 pp.

NELLA collana «Immagini della ragione» dell'editore fiorentino Olschki, dopo Pomponazzi, Malebranche, Montaigne, Schelling, Bergson, Diderot, Galilei e Cusano, esce ora l'edizione di un'opera di Bernardino Ochino, *I laberinti del libero arbitrio*, curata da Marco Bracali. Quando nel luglio 1542 Paolo III con la bolla *Licet ab initio* riorganizza il tribunale dell'Inquisizione romana, il generale dei cappuccini, Bernardino Ochino (1487-1564), apprezzato predicatore, già preparava la fuga. Di lì a poco, insieme con Pietro Martire Vermigli, Ochino sarebbe stato infatti convocato di fronte al Sant'Uffizio. Alla figura di Ochino recentemente Massimo Firpo ha dedicato un saggio notevole (*Boni cristiani merito vocantur haeretici. Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Firenze, Olschki, 2001: I, pp. 161-244), dopo i contributi di Gigliola Fragnito, Ugo Rozzo, editore de *I dialogi sette e altri scritti del tempo della fuga*, e Philip Mc Nair, *Patterns of perfection: seven Sermons preached in patria by Bernardino Ochino: 1487-1564*. A questi studi si viene ora ad aggiungere l'edizione di un'opera che discute uno dei temi centrali del dibattito teologico europeo, il libero arbitrio, che risentiva della polemica tra Erasmo e Lutero. La scelta ochiniana del titolo riecheggia, infatti, la definizione di 'labirinto' che Erasmo aveva dato della questione. In diciannove prediche, Ochino esamina la questione della predestinazione e del libero arbitrio per giungere a una conclusione compromissoria: come osserva Bracali, «la tensione del testo si svolge proprio nel tentativo di conservare integre e senza compromessi idee 'mistiche' e idee 'razionaliste'» (p. XIV). L'approfondita disamina ochiniana dei labirinti teologici, a favore delle due tesi contrapposte, si conclude con il parallelo tra l'imperscrutabilità dei segreti della natura e la maggiormente ostica impenetrabilità di quelli divini (p. 163), a cui si può sperare di giungere solo «con il lume infuso et miracoloso» (espressione che rivela il valdesianesimo, di cui è intriso il pensiero di Ochino); un'esortazione a non impelagarsi in «quelle cose che non servano a edificarci».

M.V.

*

GIANNI PAGANINI, EDOARDO TORTAROLO (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2004 («Problemata», 151), 410 pp.

FRA le tradizioni dell'antichità, quella epicurea può essere considerata senz'altro quella che ebbe il carattere più dirompente rispetto al platonismo e all'aristotelismo, presentandosi inoltre come la più 'profana', anche rispetto a scetticismo e stoicismo. Se, nella storia della fortuna dell'epicureismo, l'etica è stata sempre oggetto di polemiche per la sua teoria della *voluptas*, fu soprattutto la fisica con la sua teoria atomistica a richiamare l'attenzione di filosofi e scienziati, in particolare con la formazione della nuova scienza nella prima età moderna. Le concezioni epicuree del diritto e della politica, invece, con le loro prospettive antropologiche e storico-religiose, sono state per lo più trascurate dalla storiografia (cfr. l'*Einleitung* dei curatori, pp. 9-19: 10 sg.). Di qui la decisione di organizzare un incontro sulla fortuna della dottrina epicurea che ponesse al centro del dibattito proprio i campi del diritto, della politica, della morale e della critica della religione: Convegno internazionale tenutosi dal 22 al 24 novembre 2000 presso la Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, i cui risultati sono riuniti nel presente volume. Tredici contributi (di cui tre in tedesco) presentano un quadro quanto mai variegato delle dottrine giuridico-politiche dell'epicureismo attraverso i secoli. Introduce gli studi Jean Salem con il quesito centrale se sia possibile delineare i principi di una politica epicurea in base alle fonti antiche; principi di fatto individuati nei cinque pilastri della politica del Giardino: pacifismo, utilitarismo, contrattualismo, odio della tirannide con inclinazione verso una monarchia illuminata e, infine, legami con gli aristocratici meno insensibili alle aspirazioni popolari. Ripercorrendo recezione e trasformazione di tali tematiche nel pensiero tra Cinque-Settecento, si perviene ad un primo inquadramento della presenza delle concezioni politiche dell'epicureismo nella prima età moderna. Dal momento che risulta impossibile parlare, per l'età umanistica e rinascimentale, di una rielaborazione sistematica della dottrina del Giardino, ma piuttosto della presenza di singoli teoremi epicurei, nel volume si è cercato di riportare alla luce alcune significative linee di tradizione (Martin Mulsow, Claudia Schmitz). Dominanti sono concetti quali l'utilità e l'interesse proprio, anche in collegamento con l'autoconservazione, concetti che condurrebbero da un'iniziale etica individuale, in parte attraverso alcuni teorici della ragion di Stato e il contrattualismo, verso un diritto naturale di ispirazione epicurea in vista del costituirsi della società moderna. Se con il *De voluptate* di Lorenzo Valla e con l'*Utopia* di Thomas More la *voluptas* assurge a *summum bonum*, in Cardano, dal *De subtilitate* al *Theonoston*, si può riscontrare – accanto all'immagine negativa di Epicuro fornita in altri scritti – un epicureismo misurato, caratterizzato da un con-

nubio di *voluptas* e conoscenza nella *summa voluptas in intelligendo* (Guido Canziani). L'evoluzione delle tematiche etico-giuridico-politiche dell'epicureismo nel Seicento, in particolare in Hobbes e Gassendi, sta al centro di quattro contributi. Da un'analisi della *Vita Epicuri* di Gassendi emergerebbe principalmente l'intento pratico di proporre la biografia di Epicuro come modello di azioni virtuose – non tralasciando le pratiche religiose –, indirizzandole verso il raggiungimento della saggezza e della felicità (Sylvie Taussig). Un confronto tra Gassendi e Hobbes mette in risalto la differenza radicale tra due vie di pensiero parallele. Sullo sfondo di un 'calcolo delle utilità' di ispirazione epicurea, base comune di entrambi i filosofi, non tanto la funzione aggregante dell'*utilitas* quanto la valutazione della sua capacità di sorreggere il vincolo politico costituirebbe il principale punto di disaccordo: mentre per Gassendi il potere sarebbe legato alla valutazione (pur sempre soggettiva) dell'utilità, Hobbes farebbe valere anzitutto il meccanismo logico-politico dell'autorizzazione (Gianni Paganini). Riguardo alla teoria della religione esposta da Hobbes nella *Historia ecclesiastica*, si potrebbe perfino parlare – considerando la sua antropologia nutrita di temi di matrice epicurea, democritea e sofista – di una 'menzogna teologica'; essa stessa rimanderebbe alla tradizione epicurea, secondo cui un divario tra fede privata e pratiche religiose pubbliche era senz'altro praticabile (Patricia Springborn). Con Saint-Evremond e le sue *Réflexions sur les divers génies du peuple romain dans les divers temps de la République* (1669-1669) nonché attraverso gli ambienti libertini, si profilerebbe un modello politico utilitaristico di tipo neo-epicureo, in cui si indaga a fondo il rapporto tra legge e interesse, soprattutto nel dominio delle apparenze, onde approdare alla consapevolezza della necessità di un'arte dei limiti anche in questo campo (Jean-Charles Darmon). Passando al primo Illuminismo, il dibattito sulla filosofia di Epicuro si rivela debitore dei pensatori secenteschi, anzitutto di Gassendi, Bayle, Locke e Boyle, ma, per l'ambito tedesco, anche dei risultati della *polyhistoria* e della storia filosofica. Nella sua *Lettre métaphysique sur la création* (di cui viene fornita l'edizione critica: pp. 266-275), Jean-Charles Jamet cerca di dimostrare l'incompatibilità tra la dottrina della creazione e la concezione umana della perfezione del creatore, utilizzando l'articolo «Epicure» del *Dictionnaire* di Bayle (Antony McKenna, Alain Mothu). Sulle orme di Gassendi – ma anche attraverso testi di contemporanei (come ad esempio la *Historia logicae* di Johann Georg Walch), in cui si presenta un'immagine più differenziata di Epicuro –, Jacob Brucker individua nell'affidabilità della conoscenza sensibile, quale verrebbe formulata nella logica e la fisica, uno dei presupposti dell'etica epicurea, da lui adoperata in chiave anti-scettica (Constance Blackwell). Nei 'deisti', da Blount a Hume e Voltaire, si manifesterebbe un atteggiamento per lo più positivo, ma prevalentemente ambiguo nei confronti della filosofia epicurea, che riflette le diverse posizioni assunte dai pensatori rispetto alla religione naturale (Günter Gawlick). Del pensiero epicureo vengono recepiti soprattutto i teoremi rilevanti per la religione, diversamente dalla strategia impiegata da parte

dei filosofi materialisti della seconda metà del Settecento. Secondo Winfried Schröder, in La Mettrie e Holbach si assisterebbe a una ripresa della teoria atomistica ai fini di un'argomentazione contro l'ipotesi teistica della creazione; una ripresa che per lo studioso sarebbe caratterizzata per di più da una certa mancanza di professionalità, in quanto l'argomento della creazione spontanea era già superato ai tempi dei *philosophes* dagli esperimenti di Redi, Leeuwenhoek e Spallanzani, come rilevato non solo dagli apologeti, ma anche da un eminente deista quale Hermann Samuel Reimarus. Di diverso parere Ann Thomson, secondo la quale La Mettrie avrebbe non solo saputo valorizzare gli aspetti scientifici dell'epicureismo, anzitutto l'avversione a tematiche finalistiche, ma, nel *Traité de l'âme*, sarebbe andato oltre le fonti per integrare la sua opera con i risultati delle ricerche scientifiche più avanzate. Con Diderot si assiste a una riappropriazione innovativa della tradizione epicurea: il crescente interesse nel pensiero di Epicuro a partire dagli anni '60 del Settecento condurrebbe a un superamento della contrapposizione con lo stoicismo, ritrovando in 'virtù' e 'piacere' realtà fra loro compatibili (Edoardo Tortarolo). Rispetto agli interrogativi iniziali riguardo a un'effettiva influenza dell'epicureismo sulla cultura giuridica, politica e morale dell'età moderna e al perché tale influenza sarebbe stata spesso trascurata dalla critica, i contributi del presente volume hanno potuto dare una risposta articolata: un epicureismo più largamente diffuso di quanto non si pensasse, non però come insieme sistematico, ma come serie convergente di approcci, in cui l'integrazione della tradizione antica avveniva tramite l'addattamento a problematiche moderne.

D.v.W.

*

MAURO SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica nell'Inghilterra moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, IX-455 pp.

L'OPERA di Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, è la più celebre opera sulla malinconia scritta in lingua inglese. Pubblicata per la prima volta a Oxford nel 1621, l'*Anatomy* fu rivista e ampliata più volte fino alla morte del suo autore avvenuta nel 1640. L'opera, d'impianto enciclopedico, fu scritta da Burton con l'intento di inserirvi tutto quello che era stato prodotto sull'argomento nei venti secoli precedenti. Il medico filosofo inglese non tenta affatto una sintesi: nel primo dei tre voluminosi tomi espone l'eziologia e la prognosi della melanconia, la sintomatologia e la terapia occupano il secondo libro, e nel terzo è affrontato uno specifico genere di melanconia, quella amorosa. La complessità dell'opera consiste proprio nel rapporto ambiguo che Burton instaura con il lettore a cui si rivolge direttamente, e non solo nella famosa Introduzione, *Democritus Junior al lettore*. Come è stato messo in rilievo da critici recenti,

l'*Anatomy* ha un'apparenza ambivalente, è un Giano bifronte, in quanto da un lato ambisce a essere un'opera scientifica, ma, dall'altro, presenta tutti i caratteri di un'opera letteraria. Simonazzi analizza la melanconia in una prospettiva medica, esaminando il contenuto del primo e del secondo volume dell'opera, per poi soffermarsi sul rapporto individuo- società-melanconia. Nel suo denso e approfondito studio l'autore mette in luce come il tema della melanconia si riveli uno snodo fondamentale della cultura inglese dell'età moderna, incrociando i motivi più discussi dell'epoca: da un lato, lo statuto scientifico della medicina e i suoi rapporti con la religione e la magia; dall'altro, la relazione tra anima e corpo, tra passione e ragione. Prendendo in esame i tre grandi paradigmi presenti nel XVII secolo, quello galenico di Burton, il paradigma iatrochimico di Thomas Wallis e quello empirista di Thomas Sydenham, la ricerca in questo contesto approda al modernissimo *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases* di Bernard Mandeville, in cui «troviamo esposta per la prima volta una terapia dei disturbi nervosi fondata sulla parola e sul rapporto dialogico tra medico e paziente».

S.P.

*

Fausti Socini Senensis Opera omnia in duos tomos distincta. Introduzione e sommari di Emanuela Scribano, Siena, Giuseppe Fiaccheri, 2004, 2 voll. (vol. I: *Opera exegetica et didactica*, XXXVI-814 pp.; vol. II: *Opera polemica*, XV-812 [10] pp.)

Bibliographia sociniana. A bibliographical reference tool for the study of dutch Socinianism and antitrinitarianism, compiled by Philip Knijff & Sibbe Jan Visser, edited by Piet Visser, Amsterdam, Hilversum, Verloren, 2004, 313 pp.

NEL 2004 ricorreva il quarto centenario della morte di Fausto Sozzini, l'arcieretico: per l'occasione sono stati organizzati tre convegni (a Cracovia, ad opera di Lech Szczucki, *Faustus Socinus and his heritage*; a Leida: *Faustus Socinus* e a Siena: *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa*) e sono state promosse importanti iniziative editoriali. Le tre città indicano il percorso dell'eretico italiano, che da Siena emigrò in Svizzera e poi a Cracovia, considerando anche che il pensiero che da lui ebbe origine, il socinianesimo, si è poi sviluppato prevalentemente in Olanda e quindi anche in Inghilterra e in America, oltre che nell'Europa orientale. La figura del senese, il suo pensiero e l'eredità culturale che da lui ha preso le mosse, sono stati così oggetto di studi e riflessioni da parte di studiosi europei e statunitensi. All'iniziativa di Emanuela Scribano, promotrice e organizzatrice del convegno senese, si deve poi la ristampa anastatica delle *Opere* di Sozzini, oltre che delle *Rime*. Nell'Introduzione, soffermandosi sulla circo-

lazione di testi trascurati e di difficile reperibilità, e tracciando un profilo bio-bibliografico di Fausto Sozzini, E. Scribano chiarisce le «potenzialità filosofiche cui attinse gran parte della cultura europea» fino a delineare quelle trasformazioni del socinianesimo che crearono un «sistema nel quale forse l'eretico senese non si sarebbe più potuto riconoscere». In concomitanza con i convegni sociniani – di cui si spera di poter presto leggere gli Atti –, è stata presentata la *Bibliografia* sociniana: essa rappresenta un utile strumento di lavoro e al contempo permette un bilancio storiografico riguardo alla fortuna del pensiero sociniana, annoverando circa 1400 studi organizzati in cinque sezioni (*Pre-Socinian Antitrinitarianism; Socinianism of the Polish Brethren; Socinianism in the Dutch Republic; Anti-Socinianism in the Dutch Republic; Historiography of Socinianism*). La Bibliografia comprende anche un Indice dei nomi, dei luoghi, degli stampatori, e un elenco delle opere per titolo.

M.V.

*

STEFANO ULLIANA, *Una modernità mancata. Giordano Bruno e la tradizione aristotelica*, Roma, Armando, 2004, 160 pp.

La complessa questione del confronto tra il pensiero bruniano e la tradizione aristotelica rinascimentale rappresenta il nodo centrale della ricerca di Ulliana. Partendo dall'analisi dei *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno e di testi aristotelici fondamentali, quali la *Metafisica*, la *Fisica* e il *De coelo*, l'autore delinea un quadro filosofico e teologico che vede emergere la netta opposizione fra pensiero neoplatonico-aristotelico e la speculazione pratica bruniana incentrata sul concetto creativo e dialettico dell'infinito. L'introduzione nei dialoghi cosmologici di categorie speculative nuove – Uno, infinito e movimento – se da un lato consente al Nolano di sferrare il proprio attacco al cuore dell'aristotelismo, dall'altro getta le fondamenta per la costruzione di quei princìpi etici di libertà e di eguaglianza che affioreranno tra le pagine dei successivi dialoghi morali. Alla posizione assolutistica di matrice aristotelica, che nega la materialità e la dialetticità operanti nel desiderio naturale, trasformando lo slancio dell'unità ideale in dominio astratto, separato e differenziante, si contrappone così la volontà intellettuale bruniana, capace di mantenere viva la pluralità nella natura, nella morale e nella religione, attraverso la creatività e la dialetticità dell'unità ideale. I primi tre capitoli, dedicati a tali tematiche, sono seguiti una serie di proposte di ricerca e verifica dove l'aspetto più propriamente 'scientifico' dell'argomento in esame si viene a saldare con istanze di carattere teologico o marcatamente etico, quali la negazione di una provvidenzialità astratta e di tutti gli usi strumentali e ideologici delle religioni positive, l'innumerabilità delle pulsioni desiderative e conservative dell'individuo, la libertà di espressione e il suo eterno rapporto con

l'eguaglianza. Nell'Epilogo incontriamo un chiarimento riguardo alla definizione di 'modernità mancata' con cui l'autore si richiama all'impostazione speculativa bruniana, che, fondata sul concetto di libertà e di uguaglianza, rappresenterebbe, secondo Ulliana, quell'aspetto 'rivoluzionario' aspramente combattuto e tendenzialmente censurato negli ambienti accademici e intellettuali tradizionali volti unicamente alla fusione tra spirito assolutista e interessi borghesi. L'impostazione politico-culturale di tali ambienti – che la tendenza storica del nostro secolo è sempre più incline a ripristinare – aprirà nei secoli successivi realmente e concretamente una modernità, ma una modernità, per così dire, dimezzata, «una modernità decapitata della propria versione migliore, rivoluzionaria».

T.P.

*

RAFFAELLO URBINATI, *Ferrante Pallavicino. Il flagello dei Barberini*, Roma, Salerno Editrice, 2004, 188 pp.

IL volume di Urbinati riporta in luce «l'incauta esistenza» di uno dei più affascinanti personaggi del nostro XVII secolo, seguendone l'irrequieto percorso con acume filologico e una «simpatia umana» che centra l'obiettivo di restituire «l'immagine di un uomo di carne e di sangue» (p. 8). Ferrante Pallavicino, il più noto dei libertini italiani, incarnò le contraddizioni di un secolo attraversato dalla feroce guerra dei Trent'anni. Nobile, colto, intelligente, non ancora diciassettenne fu rinchiuso in convento, per approdare a Venezia, dove entrò a far parte degli Accademici Incogniti. Addottoratosi precocemente, il giovane canonico lateranense avvertì presto il peso dei voti pronunciati poco più che fanciullo, e soprattutto la discrepanza tra le imposizioni cattoliche e le turpi azioni dei religiosi. Colui che impersonava l'anticristo ai suoi occhi era proprio quell'Urbano VIII che, per avidità di potere, negava ogni principio cristiano, affermando la propria autorità con il furto e il terrore. Animato da un'ossessiva ricerca della verità, Ferrante produsse una vasta quantità di opere letterarie, che abbracciavano generi diversi, ma per la maggior parte accomunate dall'invettiva contro il Barberini e il nunzio apostolico a Venezia, mons. F. Vitelli. Risale al 1639 la prima messa all'Indice di un suo scritto, la *Pudicitia schernita*, che gli frutterà l'odio implacabile del nunzio. Tornato a Venezia, dopo un viggio in Germania e in Francia, pubblicò anonimo il *Corriero svaligiato*, pungente libello che aveva già scatenato le ire dei Gesuiti. Dopo *La rete di Vulcano* (1641) il Vitelli ottenne anche per il *Corriero* la censura e, in più, il carcere per il suo autore. Liberato, si dice grazie ad Odoardo Farnese, il parmense comporrà per lui la *Baccinata*, asciutto ed aspro *pamphlet* diretto contro un «Urbano co' piedi nel sepolchro, e col cuore negli impeti guerrieri» (p.118), non risparmiando il nunzio, «che nel cognome di Vitellio mostra d'esser di razza di bue» (p.117). Ottenuto il consenso del

papa, Vitelli diede corso a quella che ebbe tutto il sapore di una vendetta privata: Ferrante era braccato e l'unico soccorso gli venne dagli amici Loredano e Venier, mentre il suo ordine gli rifiutò asilo, inducendolo a gettare la tonaca. Prezzolato dai Barberini, un certo Morfi ne carpì la fiducia, per condurlo a sua insaputa fino ad Avignone, città vaticana; egli si affidò inerme al traditore e nel corso del viaggio verso la morte compose le tre ultime opere, *La retorica delle puttane*, il *Dialogo* [...] *tra due gentiluomini acanzi*, il *Divortio celeste*, tutti del 1642. Quale «apostata, calunniatore, maestro d'iniquità e reo di lesa maestà divina e umana» (p. 11), dopo oltre un anno di atroci torture, il letterato che sognava di fare lo storico venne decapitato a soli ventotto anni. Poco importa se «morì come un filosofo o come una gallina bagnata» (p. 164): conta il sentimento «che istintivamente proviamo verso chi, in tempi di servaggio e di rassegnazione, ha il coraggio d'insorgere contro gli abusi e le sopraffazioni dei potenti a rischio della vita stessa» (p. 7).

A. L'E.

*

MIGUEL ANGEL GRANADA, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, 285 pp.

Il nuovo contributo di Miguel Angel Granada agli studi bruniani è dedicato al tema della filosofia come «attività superiore dell'uomo» e della sua relazione con il soggetto che la realizza, il filosofo. La *rivendicazione* nel titolo qualifica il rapporto che Bruno stabilisce tra l'una e l'altro, e introduce la questione principale, vale a dire il «conflitto radicale» tra la *vera* filosofia (e il *vero* filosofo) e l'opposto, rappresentato dall'alleanza tra filosofia aristotelica e cultura cristiana, e dalla sua incarnazione accademica, il pedante. La filosofia di Bruno si propone di smascherare l'errore, rimuovere gli usurpatori e restituire alla filosofia il suo significato autentico (p. 58). Essa è soprattutto un processo di autenticazione, liberazione e ristabilimento della Verità alla cui origine è l'idea che la ricerca e il sapere siano un perfezionamento morale e intellettuale, una piena realizzazione dell'umano – «Filosofo (quale, se è vero, è più onorato titolo che possa aver un uomo)», scrive Bruno nello *Spaccio* (p. 51) – culminante nell'unione con il divino; dove invece la rinuncia alla filosofia equivale «ad esser spogliato dall'umana perfezione», un concetto che Bruno riprende dal commento di Averroè alla *Fisica* (p. 27). I sette capitoli in cui si divide il libro affrontano temi, luoghi e diramazioni del concetto bruniano di filosofia, a partire dalla «missione» del filosofo, indagata alla luce di Socrate, Dante («essere uomo è ragione usare») e della tradizione ebraica ed islamica (al-Farabi, Averroè e Maimonide). Questo stesso tema è ripreso nel cap. IV per sottolineare come la «netta separazione di filosofia, teologia e religione» si opponga alla «funzione mediatrice» (p. 136) di Cristo e alla dottrina del corpo mistico.

Il passaggio alla sfera politica avviene attraverso il riconoscimento della religione come Legge, ma anche della *libertas philosophandi*: «la riforma morale e religiosa è opera della filosofia, ma è portata a termine dalla legge religiosa» (p. 32), con un ulteriore riferimento alla tradizione greca ed islamica (p. 176). L'analisi dei testi affronta anche autori e tradizioni in conflitto con la posizione di Bruno e che specificano per differenza il significato della rivendicazione della filosofia: è il caso di Dante e Agostino nel contesto dell''elogio del Nolano' nella *Cena* (cap. III), del rifiuto della *philosophia Christi* di Erasmo (cap. V) e del confronto con Pascal sul tema della mediazione cristologica (cap. VI). Il libro si conclude con due appendici, dedicate l'una al termine 'vicissitudine' e l'altra alla presenza di Seneca nei *Furori* e alla costruzione di una «teoria della morale attiva, opposta alla dottrina riformata della sufficienza della fede» (p. 270). Infine, questo studio (che si spera di vedere anche in traduzione italiana) offre una chiave di lettura per un aspetto rilevante del pensiero di Bruno, mostrando con chiarezza espositiva e ricchezza di riferimenti l'intreccio tra l'impegno filosofico di Bruno – teorico e «pratico» –, il rapporto con fonti antiche, medievali e coeve e l'intervento sui problemi morali e politici del tardo Cinquecento.

D.T.

*

ARIELLE SAIBER, *Giordano Bruno and the Geometry of Language*, Aldershot, Ashgate, 2005.

IL volume cerca di entrare nel cuore della 'macchina' del pensiero di Giordano Bruno, da un punto di vista originale e stimolante, scoprendone e disvelandone *l'outillage* mentale con un linguaggio diretto e direi anche, in certi punti, altamente poetico e tuttavia nient'affatto privo della consapevolezza storica necessaria a coglierne il senso nell'itinerario di sviluppo del pensiero occidentale. Saiber, provetta italianista, insegnante di Letteratura italiana al Bowdoin College, ripercorre con perfetta padronanza del campo storiografico e, ciò non di meno, senza pesantezza accademica, la trama in cui, attraverso i secoli e i millenni, geometria e linguaggio si intrecciano come forme organiche e interconnesse dell'immaginazione-pensiero umani. Nonostante il terreno impervio, Saiber riesce a guidare il lettore attraverso di esso con levità di stile e acume intellettuale, additando i reciproci rinvii, più o meno riposti entro l'uno come entro l'altro dei due piani, per approdare a Bruno e al suo linguaggio filosofico come al punto di convergenza di queste due dimensioni. Punto in cui, programmaticamente, il progetto bruniano di destrutturazione delle forme di pensiero tradizionali si salda con quello della proposizione di un nuovo pregnante strumento di comprensione della realtà, che Bruno intende non solo come una totalità eccedente tutti i possibili contenuti dell'esperienza umana ma anche come rete mentalmente inesauribile di relazioni fra gli

elementi di quella totalità. Nella peculiarità della sua forma espressiva che è tutt'uno con l'immaginazione teorica che lo anima, il pensiero di Bruno, ci suggerisce Saiber, si configura come punto di svolta di una transizione epocale (quella verso la nuova ragione scientifica) e insieme come sfida a – e 'prescienza' de – i limiti del moderno razionalismo scientifico.

L.D.B.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Luciana de Bernart, Delfina Giovannozzi, Luigi Guerrini, Francesco La Nave, Angela L'Episcopo, Sandra Plastina, Tiziana Provvidera, Dario Tessicini, Michaela Valente, Dagmar von Wille.

FRÉDÉRIC GABRIEL

NAUDÉ EN SES MONDES: UNE ÉDITION CRITIQUE

On a souvent présenté Naudé comme un auteur de deuxième ordre, au mieux, ou comme un bibliothécaire polygraphe intéressant. Il n'existe aujourd'hui aucune monographie en langue française qui lui soit entièrement consacrée. Principalement réhabilité par René Pintard, il n'a pas encore bénéficié d'éditions dignes de ce nom dans son pays d'origine, même si un louable effort a contribué à le faire connaître d'un large public. Le secrétaire-bibliothécaire du cardinal Bagni et de Mazarin reste beaucoup plus connu en Italie (sa seconde patrie), notamment grâce aux travaux de Lorenzo Bianchi, Domenico Bosco et Anna Lisa Schino. Nous avons donc mis en route depuis deux ans, collégialement, la première édition critique intégrale de son œuvre.

L'équipe constituée pour l'occasion, dans le cadre du CERPHI (Centre d'étude sur la rhétorique, la philosophie et l'histoire des idées – Ecole Normale Supérieure, Lettres et Sciences Humaines, de Lyon et CNRS, UMR 5037, dirigés respectivement par Pierre-François Moreau et Antony MacKenna), réunit une quarantaine de chercheurs. Soucieuse de prendre en compte tous les aspects de l'oevre de Naudé, elle fédère des historiens, des littéraires, des bibliographes, des philosophes et des philologues. L'édition complète paraîtra aux éditions Honoré Champion (Paris), dans une collection dirigée par Pierre-François Moreau. L'ensemble devrait comporter une vingtaine de volumes environ.

Les textes originaux seront reproduits à l'identique, sans modernisation de l'orthographe, et leurs parties en langues étrangères traduites en français. Ils seront accompagnés des outils critiques indispensables (variantes, notes critiques et bibliographiques, index, etc.), ainsi que des divers documents rares susceptibles de les éclairer, et d'illustrer le vaste domaine d'activité de Naudé, qui s'étend à de nombreuses disciplines. Un volume devrait ainsi réunir les introductions que Naudé a placées en tête de ses éditions de textes, qui témoignent d'un aspect peu étudié de son activité d'homme de lettres:[1] par ce moyen, il diffusa des auteurs aussi importants que Jean Riolan, Matteo Valli, l'Arétin, Campanella, Cardan, Adam Blackwood, Rorarius ou Agostino Nifo. A chaque fois, le choix de ces auteurs découle d'une recherche, de la découverte d'un manuscrit, d'une relation

1. Un article sur ce sujet paraîtra dans *Les Nouvelles de la République des Lettres* (Napoli).

avec l'auteur, etc.: ces éditions font partie intégrante de son œuvre.[2]

De même, le contexte de sa publication, sa circulation, ses rééditions fournissent de précieux renseignements qui en éclairent le sens et la portée. Le cas de la *Bibliographia politica* est l'un des plus exemplaires. Éditée à Venise en 1633, elle reparaît à Wittenberg en 1641, e Museo Augusti Buchneri, augmentée de pièces annexes, dont une lettre de Grotius, que l'on retrouve dans l'édition de Leyde en 1642, date de la traduction française de l'ouvrage, publiée à Paris par Charles Challine (conseiller au présidial de Chartres). Cette édition parisienne ajoute encore des pièces, dont une lettre d'Ignace Haniel. La version latine est rééditée en 1645 dans un volume collectif: *H. Grotii et aliorum Dissertationes de Studiis instituendis* (Amsterdam, 1645, pp. 7-73), en compagnie du *Syntagma de studio liberali* du même Naudé, et de nombreux auteurs dont certains se trouvaient dans les versions séparées précédentes de la *Bibliographia*. On retrouve la version latine en 1663 à Helmstedt, publiée par le fameux juriste Hermann Conring, conjointement à la *Paedia politices* de Gaspard Scioppius. Les annexes des éditions latines et française précédentes sont reprises et à nouveau augmentées.[3] Après la réédition de cette version à Francfort en 1673, le texte latin paraît dans un nouveau pays. Il est présenté en complément à la réédition d'un livre souvent remodelé et augmenté – depuis 1625 – de Degory Whear (1573-1647), *Relectiones hyemales de ratione & methodo legendi utrasque historias* (Cambridge, 1684, pp. 225-292), héritier du célèbre historien William Camden. Après les perspectives politiques et historiques, c'est dans une visée pédagogique que la *Bibliographia* de Naudé se trouve compilée par Thomas Crenius, à côté d'autres ouvrages de l'Arétin, de Grotius, Érasme, Scioppius, etc. Dans ces *Consilia et methodi aureae studiorum optime instituendorum* (Rotterdam, 1692), Naudé est pour la première fois annoté. En 1712, une autre édition vient compléter les modalités fort variées d'apparition de ce texte: dans *Bibliographia politica & Arcana status, cum notis observationibus literario-criticis [...] Auctore M. Gladovio* (Halle, 1712), on trouve en deuxième partie une traduction latine des *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639). Gladovius connaît d'ailleurs les éditions précédentes de 1641, 1663 et 1684. Mais la *Bibliographia politica* de Naudé ne circule pas seulement sous sa forme intégrale. Elle est par exemple utilisée sous la forme d'un *judicium* dans le *Johannis Bodini De republica librorum breviarium* (Amsterdam, 1645, f. 9*v*)[4] édité par Johann Angelus Werdenhagen (1581-1652), auteur d'une *Universalis introductio in omnes respublicas sive politica generalis* (Amsterdam, 1632). Lorsque L'Escalopier de Nourard édite un

2. La reproduction des textes édités par Naudé dépasse toutefois le cadre de notre projet, d'autant que plusieurs d'entre eux ont fait, ou vont faire l'objet de fac-similés et d'éditions critiques.

3. Dès 1661, Conring rapproche Naudé et Scioppius dans ses *Animadversiones politicae in Nicolai Machiavelli librum de Principe* (Helmstedt, 1661, f. 6*r*).

4. Roland Crahay, Marie-Thérèse Isaac, Marie-Thérèse Lenger, *Bibliographie critique des éditions anciennes de Jean Bodin*, Bruxelles, 1992, pp. 198-199.

résumé français du *De republica* de Bodin, il fait référence conjointement à Naudé et Werdenhagen.[5] L'étude de toutes ces versions, comme autant de possibilités de lecture, tiendra une place non négligeable dans l'édition critique de la *Bibliographia politica*.

Il s'agit en effet de cerner toutes les dimensions de chaque oeuvre avec précision: réseaux intellectuels, contextes de la recherche et de la rédaction, mécènes, imprimeurs, réception, etc. Cette perspective de la transmission et des relations érudites est particulièrement importante pour cet auteur qui fut en contact permanent avec de nombreux personnages, d'autant que cette édition entend dépasser l'oeuvre et le rôle du seul Naudé. Les contraintes matérielles de son époque obligent les savants à constituer des réseaux de correspondances et d'amitiés, et l'activité intellectuelle de Naudé fournit un excellent exemple de cette nécessité. L'intensité de ses échanges avec le monde intellectuel se lit non seulement dans son oeuvre, mais dans tous ces textes et ces pratiques qui l'environnent: dédicaces, ex-dono, etc. Rappelons ses échanges avec Gassendi, Mersenne, les frères Dupuy, Peiresc, La Mothe le Vayer, Jacques Gaffarel, avec les érudits et philosophes d'Italie (Cesare Cremonini, Leone Allacci, Fortunio Liceti, Giovanni Battista Doni, Paolo Zacchia, Scipione Chiaramonti, Jean-Jacques Bouchard), ou avec le milieu médical parisien (René Moreau, Jacques Mentel, Guy Patin). Les *Epigrammata* publiées en 1641, le *Gabrielis Naudaei Tumulus* édité par Louis Jacob 1659 témoignent de l'importance de ce réseau de connaissances. Le but est autant d'éditer les textes de Naudé, que d'éclairer le milieu très riche dans lequel il évolue.

La partie la plus difficile de cette entreprise consiste à publier intégralement la correspondance active et passive de Naudé, dont il n'existe à ce jour aucun inventaire. Les chercheurs qui trouveraient, au cours de leurs travaux, des manuscrits peu connus de cette correspondance sont vivement conviés à nous en faire part.

Participants: Lorenzo Bianchi, Domenico Bosco, Benjamin Bouchard, Claudio Buccolini, Emmanuel Bury, Hubert Carrier, Jean Céard, Thomas Cerbu, Françoise Charles-Daubert, Isabelle de Conihout, Jean-Charles Darmon, Jérôme Delatour, Alain Dubois, Germana Ernst, Marta Fattori, Federica Favino, Giuliano Ferretti, Frédéric Gabriel, Sébastien Galland, Stéphane Garcia, Pierre Gasnault, Sophie Gouverneur, Pascale Hummel, Laure Jestaz, Christian Jouhaud, Didier Kahn, Michel-Pierre Lerner, Filippo del Lucchese, Pierre-François Moreau, Isabelle Moreau, Alain Mothu, Colette Nativel, Henk Nellen, Gianni Paganini, Fabienne Queyroux, Elena Rapetti, Michèle Rosellini, Anna-Lisa Schino, Francesco Solinas, Hartmut Stenzel, François Waquet, Philip Wolfe.

5. *De la République, traité de Jean Bodin, ou traité du gouvernement. Revû sur l'Édition Latine de Francfort 1591*, Londres-Paris, 1756, pp. XII, XV, XXI.

IL CONVEGNO DELLA FONDAZIONE FIRPO IN ONORE DI CESARE VASOLI

L'UNDICESIMA Giornata Luigi Firpo è stata organizzata per festeggiare Cesare Vasoli in occasione del suo ottantesimo compleanno. Alla presenza dell'illustre studioso, tra i maggiori dell'Umanesimo e del Rinascimento, circondato dall'affetto e dalla stima di allievi, colleghi ed amici, il 28 e 29 ottobre 2004 si sono svolte a Torino due intense giornate di studio dedicate a *Platonismo, neoplatonismo, ermetismo fra Umanesimo e Controriforma*, temi eminentemente 'vasoliani'. Il programma del convegno, ricco e articolato, ha toccato punti nodali del dibattito storiografico sulle dottrine sapienziali, riconosciute alla base di gran parte della cultura moderna. Analizzando gli aspetti filosofici della magia neoplatonica ed ermetica, le relazioni ne hanno seguito le molteplici linee e componenti, dalla potente riaffermazione di Ermete Trismegisto sulla scena europea della seconda metà del '400 all'enciclopedismo d'ispirazione ermetica della fine del '600. Il concetto di ermetismo filosofico diventa, infatti, via via sempre più complesso e sfaccettato, fino a giungere alle soglie della modernità e del razionalismo seicentesco, periodo in cui, come è stato efficacemente evidenziato, troverà un diverso diritto di cittadinanza.

I lavori sono stati introdotti da Michele Ciliberto con un articolato intervento su *La scoperta dell'ermetismo del Rinascimento nella storiografia del Novecento*. Nella prospettiva di una filosofia intesa come sapere storico, lo studioso si è soffermato sull'interpretazione del rapporto tra l'ermetismo rinascimentale e la modernità. Da un punto di vista metodologico, lo studio del Rinascimento nel XX secolo, e specialmente negli ultimi decenni, è stato senza dubbio terreno di sviluppo di nuovi indirizzi storiografici, in Italia e all'estero. La cultura del 'secolo breve', segnata da drammatici eventi bellici, ha efficacemente ripensato alcuni importanti fenomeni dell'età umanistica e rinascimentale quali il rapporto magia-scienza, l'esaltazione delle capacità dell'uomo e l'operatività del suo sapere, innervando di tensione morale le letture storiografiche proposte soprattutto in Italia e in Germania. Nell'ampia cornice storiografica, delineata da Ciliberto, sono stati presentati autori e studi classici fondamentali, con particolare attenzione al panorama italiano nel quale spiccano studiosi come Cantimori, Colli, Garin, Rossi, e naturalmente lo stesso Vasoli.

Con la relazione di Vittoria Perrone Compagni dal titolo *Magia neoplatonica e magia ermetica nel Cinquecento,* si è subito entrati nel fermento culturale ermetico del '500, al centro del quale si colloca Agrippa e la sua magia

di ascendenza neoplatonica. Insieme con Ficino, Patrizi e altri filosofi, egli rappresenta un fronte intellettuale che lotta per il predominio sulla scena della cultura europea dell'epoca. Si tratta del rinato neoplatonismo che si propone di accordarsi con il cristianesimo senza epurarsi dalla teoria e dalla pratica magico- ermetica tanto cara a quegli autori. E ancora una volta il testo dell'*Asclepius* servì come base teorica e inquadramento teologico, sin dal ficiniano *De vita* del 1489. Alla fine del '400, dunque, leggendo gli scritti di Ermete Trismegisto la cultura europea viene in contatto con la sapienza egiziana, e Marsilio Ficino e molti altri studiosi non temono di affermare che i grandi filosofi greci hanno tratto il nucleo essenziale del loro pensiero dall'antico teologo.

Come affermato da Anthony Grafton, che nel suo intervento *The Philologists confront Hermes: Egyptian Wisdom in the Humanist Tradition* si sofferma sulla storia culturale della *prisca philosophia*, all'epoca della rinascita degli studi classici gli uomini più dotti dell'epoca si trovano d'accordo, per un certo periodo, sul fatto che le origini della sapienza non sono da individuare in Grecia o a Roma, bensì nel vicino Oriente barbarico. La ricezione filologica della *prisca philosophia* appare oggi, dopo importanti studi in merito, molto più complessa di quanto si sia pensato in passato. Le filosofie del Rinascimento, per citare il titolo di una recente opera curata da Cesare Vasoli, sono state molteplici e diverse fra loro, e lo stesso si può dire per le filologie. Acuto filologo e profondo estimatore del sapere storico fu il platonico Francesco Patrizi da Cherso, a cui Vasoli ha dedicato pagine fondamentali. Nella *Nova de universis philosophia*, pubblicata nel 1591, il Chersino, convinto assertore della 'perenne' catena sapienziale (da Ermete e Zoroastro a Platone, passando per gli Egizi, Orfeo e Pitagora) elabora il suo progetto filosofico e teologico, intrecciando la filosofia platonica ai testi 'sapienziali'. Non a caso il frontespizio dell'opera, ripubblicata nel 1593 con il significativo titolo di *Magia philosophica*, è stato riprodotto nel programma del Convegno.

Alla figura di Giovanni Nesi ha dedicato il suo intervento, intitolato *Neoplatonismo e spiritualismo nella Firenze di fine Quattrocento: Giovanni Nesi*, Giancarlo Garfagnini, che si è soffermato sulle tematiche riguardanti la profezia, che vengono ad assumere una importanza del tutto particolare nella Firenze di fine Quattrocento, attraversata da inquieti fermenti anche in virtù dell'eccezionale vicenda di Savonarola. Se nell'*Oraculum novi saeculi* confluiscono le due diverse tematiche dell'età aurea e della Gerusalemme celeste, in opere successive (come nel *Symbolum Nesianum*, un'operetta neopitagorica, edita recentemente da Ch. Celenza) i contenuti profetici vengono ad acquisire una connotazione più specificamente civile e politica, con la riflessione sulla società giusta e le modalità atte ad instaurarla. In tale contesto Savonarola viene identificato in Mosè, che conduce il proprio popolo verso la terra promessa, anche se non riesce ad entrarvi.

L'influenza delle conoscenze ermetiche, nonché della sapienza ebraica rivisitata da Pico della Mirandola e da Francesco Zorzi, sono ben presenti

nell'opera di Bodin, e poste alla base del tema dell'unica sovranità universale, fondamento di tutte le leggi naturali, etiche e giuridiche. L'ideale dell'euritmia, secondo il quale l'*ordo iuris* coincide con l'*ordo harmoniae*, induce l'autore dell'*Universae naturae Theatrum* ad affermare che gli stati crollano non a causa delle catastrofi naturali, ma per la dissoluzione dell'armonia, estendendo la matematica platonica al piano morale e civile. Come sostiene Quaglioni nella sua relazione su *Presenze platoniche e neoplatoniche in Bodin: il problema della giustizia*, la giustiza in Bodin resta dunque sospesa fra legalismo e utopica esemplarità, via media tra la norma che si piega alla fattualità e i fatti che devono uniformarsi alla norma. Il contributo di Martin Mulsow, *Hermetism and Encyclopaedic Thinking between Germany and Italy: the Case of the Early Erhard Weigel*, ha condotto gli uditori attraverso un percorso filosofico e iconografico nel tentativo di ricostruire il pensiero di Weigel, maestro di Leibniz, leggendo quello che è considerato il suo 'foglio', riprodotto in un dipinto dell'epoca. Il sistema dell'autore rivela una matrice cabalistica, con uno stretto collegamento tra matematica e filosofia, e con una commistione di neoplatonismo, ermetismo e aristotelismo. Dal testo sembra emergere l'uso di un metodo analogico finalizzato alla costruzione di catene inferenziali, nel tentativo di ricostruire un sapere enciclopedico. Tra gli altri, uno degli indubbi meriti del convegno, organizzato in modo impeccabile da Artemio Enzo Baldini e che ha visto la partecipazione di un folto gruppo di studiosi del Rinascimento, è stato quello di offrire un ampio spazio per il dibattito, in cui Vasoli è intervenuto a più riprese sui temi delle relazioni, tutti ispirati alle sue ricerche, dimostrando di essere ancora oggi uno dei più vivaci interlocutori nella comunità scientifica.

TEODORO KATINIS · SANDRA PLASTINA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Indice generale
1995-2004
A cura di Giuseppe Landolfi Petrone

QUESTO indice delle prime dieci annate di «Bruniana & Campanelliana» comprende tutti i contributi presenti nelle sezioni *Studi*, *Testi*, *Documenti*, *Hic labor*. Sono state escluse le schede bibliografiche della rubrica *Giostra*.

L'indice è ordinato alfabeticamente per autore per quanto riguarda le sezioni *Studi* e *Hic labor*. Più contributi di uno stesso autore vengono presentati in ordine cronologico di apparizione sulla rivista. Nella sezione *Studi* sono stati collocati anche i contributi delle *Letture Bruniane*, iniziativa che si è svolta dal 1996 al 2000 come traccia di lavoro per i brunisti in vista del quarto centenario della morte del filosofo di Nola, e di cui «Bruniana & Campanelliana» ha ospitato in particolare la IV e V edizione (1999 e 2000). Si è preferito adottare questa soluzione al fine di evitare un'eccessiva frammentazione delle informazioni e di rendere più agile la consultazione dell'indice. Tuttavia per facilitarne l'identificazione, questi contributi sono contrassegnati con le sigle LBIV e LBV (si precisa che nell'indice vengono comunque registrati i titoli generali dei due seminari di studi).

Anche le sezioni *Testi* e *Documenti* sono ordinate alfabeticamente, secondo il nome del curatore del testo presentato, e sottordinate cronologicamente.

Per quanto riguarda la sezione *Hic labor* si tenga presenta che essa è suddivisa, a sua volta, in rubriche di diversa impostazione. Soltanto per la rubrica *Note* è stato seguito l'ordinamento alfabetico per autore, mentre per le altre (per le quali si rimanda alla breve descrizione delle sezioni qui di seguito) si è seguito il criterio dell'ordinamento per titolo, non considerando l'articolo determinativo a inizio titolo. Ugualmente si è proceduto per le *Recensioni*, avendo cura, in ogni caso, di fornire tra parentesi tonda il nome del recensore (logica che si è seguita anche in altri casi simili). I titoli dei volumi recensiti, qui come nella sezione *Schede bibliografiche*, riportano tutte le indicazioni essenziali per l'identificazione dell'opera; si è tralasciata soltanto l'indicazione della collana per non appesantire le singole schede (le quali, peraltro, sono invece presentate integralmente all'interno della rivista nelle sezioni destinate alle recensioni e alle segnalazioni bibliografiche).

Per la sezione *Sphaera*, che presenta sia articoli originali che schede e recensioni, l'indice segue un criterio misto (per autore, nel primo caso; per titolo, nel secondo). Per facilitare la consultazione nell'indice questi due

tipi di contributi sono stati scorporati, in modo tale da presentare prima, ordinati alfabeticamente per autore, gli articoli e, poi, ordinate per titoli, le schede e le recensioni.

La rivista anno per anno propone al lettore schede relative alle edizioni e traduzioni delle opere di Bruno e Campanella. È parso utile fornire lo spoglio anche di queste ultime, in modo da offrire uno spaccato sintetico della ricca attività editoriale che, a opera di editori attenti e studiosi impegnati, spesso attivi collaboratori della rivista stessa, si è concentrata sui testi bruniani e campanelliani. Per questa sezione di *Schede bibliografiche* delle opere di Bruno e Campanella si è seguito l'ordine alfabetico per titolo, sempre non considerando l'articolo determinativo a inizio titolo. Nel caso di titoli identici, nell'ordinamento si tiene conto dell'anno di pubblicazione del volume.

È utile descrivere rapidamente le sezioni in cui la rivista si articola.

Studi – vi figurano le ricerche individuali o, talvolta, la raccolta monografica di contributi relativi a iniziative particolari, come convegni o seminari, oppure di saggi riuniti organicamente intorno a un tema specifico.

Testi e *Documenti* – presentano testi inediti o rari, a volte accompagnati dalla riproduzione fotografica degli stessi.

Hic labor – costituisce la sezione che offre studi mirati e informazioni relative alle attività culturali ed editoriali ruotanti intorno a Bruno, Campanella e alla cultura filosofica del Rinascimento in generale. La sezione è organizzata in diverse rubriche: *Note*, nelle quali è possibile trovare spunti di ricerca particolari o analisi incentrate su questioni testuali e storiografiche particolari; *Rassegne*, che raccoglie informazioni sui convegni, gli incontri e le iniziative svoltesi nel corso dell'anno; *Recensioni*, dove si discutono ampiamente testi o edizioni di rilevante interesse; *Schede bibliografiche*, rubrica che dà notizia delle edizioni di testi e traduzioni di opere di Bruno e Campanella. La sezione propone anche, quando è il caso, *Cronache* e *Notizie* su eventi incentrati sul Rinascimento, *Dibattiti* riguardanti discussioni sollecitate o accolte da «Bruniana & Campanelliana».

Giostra – sezione inaugurata nel 2000 con il fascicolo VI/2; raccoglie schede bibliografiche relative a testi e studi critici su figure intellettuali, temi filosofici, letterari e storici del Rinascimento.

Sphaera – vi vengono presentati studi, discussioni, recensioni e schede tematicamente dedicate alla storia dell'astrologia. La sezione appare in ogni annata a partire dal 2000.

Le sezioni di cui si compone l'indice rispecchia questa struttura, alla quale è stata aggiunta, però, una sezione di *Varie*, in cui sono registrati contributi non collocati in alcuna delle consuete sezioni della rivista. La sezione *Giostra*, in considerazione della sua caratteristica cui si è fatto cenno, non è stata sottoposta a uno spoglio particolare e si trova pertanto soltanto segnalata in questo indice.

Per la consultazione dell'indice, infine, si tenga presente che per le prime due annate (1995 e 1996) la rivista è uscita in un numero (doppio) annuale; essa ha avviato la sua periodizzazione semestrale a partire dal III numero

(1997). Per questo motivo i rinvii alle prime due annate figurano senza ulteriore indicazione, mentre quelli relativi alle annate successive tengono conto anche dei due fascicoli annuali; a queste indicazioni segue sempre quella relativa alle pagine (es.: II 325-358; VI/1 9-23; X/2 255-267 ecc.).

STUDI

ACCIETTO-GUALTIERI, MARIA GIOVANNA — *La conservazione come concetto metafisico-teologico nel pensiero di Tommaso Campanella* VI/1 9-33

ALBANESE, LUCIANO — *I simboli animali del tempo nella cultura rinascimentale* [LBV] VIII/1 13-21

ALFANO, GIANCARLO — *La veste di Pan e la lingua di Mercurio* V/1 25-45

AMATO, BARBARA — *La nozione di 'vuoto' in Giordano Bruno* III/2 209-229

AQUILECCHIA, GIOVANNI — *Componenti teatrali nei dialoghi italiani di Giordano Bruno* V/2 265-276

«Indi ti posi»: tassello poetico bruniano nel Canto notturno *di Leopardi?* VII/1 11-13

BADALONI, NICOLA — *Sulla struttura del tempo in Bruno* III/1 11-45

BALBIANI, LAURA — *La ricezione della* Magia Naturalis *di Giovan Battista Della Porta. Cultura e scienza dall'Italia all'Europa* V/2 277-303

BALDINI, ENZO — *Luigi Firpo e Campanella: Cinquant'anni di ricerche e di pubblicazioni* II 325-358

BAYOD, JORDI — *Bruno lector de Montaigne. Ecos de los* Ensayos *en el primer dialogo de* La cena de la Cenizas X/1 11-26

Bruno, lector de Montaigne. II. Huellas de una lectura de los Ensayos *en la* Expulsión *y en la* Cábala X/2 255-267

BERETTA, FRANCESCO — *Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo* VII/1 15-49

Une deuxième abjuration de Galilée ou l'inaltérable hiérarchie des disciplines IX/1 9-43

BIANCHI, MASSIMO L. — *La filosofia di Tommaso Campanella in* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit *di E. Cassirer* II 307-323

Autorivelazione divina e superamento della Selbheit *in Jacob Böhme* [LBIV] VI/2 469-502

BLUM, PAUL RICHARD — *Der Heros des Ursprünglichen. Ernesto Grassi über Giordano Bruno* IV/1 107-121

BONACCORSI, TERESA — *«Clausos rerum aperire sinus». L'esperimento di un poeta linceo: Virginio Cesarini* VII/1 51-76

BÖNKER-VALLON, ANGELIKA — *Meßtheoretische Grundlagen der mathematischen Exaktheit bei Giordano Bruno* III/1 47-75

L'unità del metodo e lo sviluppo di una nuova fisica. Considerazioni sul signficato del De l'infinito, universo e mondi *di Giordano Bruno per la scienza moderna* VI/1 35-56

Unità nascosta e autoconoscenza. La presenza della tradizione del neoplatonismo cristiano negli Eroici furori IX/2 281-293

BUCCOLINI, CLAUDIO — Contractiones *in Bruno: potenza dell'individuo e grazia divina nell'interpretazione di Mersenne* [LBIV] VI/2 503-535

CANONE, EUGENIO — *Il concetto di «ingenium» in Bruno* IV/1 11-35

Premessa [LBIV] VI/2 323

Il fanciullo e la fenice. L'eterna essenza umana e gli innumerabili individui secondo Bruno [LBIV] VI/2 381-406

Premessa [LBV] VIII/1 11

La profonda notte animale dello Spaccio de la bestia trionfante [LBV] VIII/1 23-46

Le 'due luci'. Il concerto finale degli Eroici furori IX/2 295-318

Bruno e la fine di tutte le cose. Sui motivi apocalittici dello Spaccio X/2 269-282

CARELLA, CANDIDA — *Tra i maestri di Giordano Bruno. Nota sull'agostiniano Teofilo da Vairano* I 63-82

CASTELLI, PATRIZIA — *Bestialità, allegoria, tassonomia nel tramonto del Rinascimento* [LBV] VIII/1 47-83

CATANA, LEO — *Bruno's* Spaccio *and Hyginus'* Poetica astronomica 57-77

CAYE, PIERRE
Campanella critique de Machiavel. La politique: de la non-philosophie à la métaphysique VIII/2 333-351

CENTAMORE, FABIO
«Omnia mutantur, nihil interit»: il pitagorismo delle Metamorfosi *nell'idea di natura di Bruno* III/2 231-243

CERBO, ANNA
La Sirenide *di Paolo Regio* VII/1 77-106

Sub specie animalium: *uomini e demonio nella poesia di Campanella e di Tasso* [LBV] VIII/1 85-111

CONFORTI, MARIA
Surgery. Medicine and Natural Philosophy in the library of Marco Aurelio Severino (1580-1656) X/2 283-298

COUZINET, MARIE-DOMINIQUE
*Notes sur la reprise de la logique sceptique par Montaigne dans l'*Apologie de Raymond Sebond X/1 27-39

D'ASCIA, LUCA
Fra piacevolezza letteraria e riforma religiosa: Erasmo e Bruno IV/2 255-272

DEL PRETE, ANTONELLA
Appunti sulla diffusione della filosofia di Bruno nell'Olanda secentesca IV/2 273-300

FAVINO, FEDERICA
A proposito dell'atomismo di Galileo: da una lettera di Tommaso Campanella ad uno scritto di Giovanni Ciampoli III/2 265-282

FINTONI, MONICA
Images of Mercury between Guillaume Budé and Giordano Bruno I 103-119

Impostura e profezia nelle poesie filosofiche di Tommaso Campanella II 179-193

«Folle all'occhio mortal del basso mondo». Menzogna e annichilazione in Tommaso Campanella IV/2 301-312

Figure dell'umanità in Bruno [LBIV] VI/2 417-436

FRAJESE, VITTORIO
*L'*Atheismus triumphatus *come romanzo filosofico di formazione* IV/2 313-342

FRANK, GÜNTER
Hans Blumenbergs Bruno-Relektüre. Geschichtsphilosophische Überlegungen zur Legitimität der Neuzeit IV/1 123-139

GARCIA, STÉPHANE
L'image de Galilée ou la trajectoire symbolique du portrait de 1635 IX/1 45-59

GATTI, HILARY
Giordano Bruno's Ash Wednesday Supper *and Galileo's* Dialogue of the two Major World Systems III/2 283-300

GIGLIONI, GUIDO
Campanella e Glisson. Motivi ilozoistici nella medicina inglese della seconda metà del Seicento II 237-245

Immaginazione, spiriti e generazione. La teoria del concepimento nella Philosophia sensibus demonstrata *di Campanella* IV/1 37-57

Autobiography as self-mastery. Writing, Madness, and Method in Girolamo Cardano VII/2 331-362

Medicina e metafisica della vita animale in Cardano [LBV] VIII/1 113-158

GIOVANNOZZI, DELFINA
«Libero, ma cattolico pensatore». Tommaso Campanella nei manuali italiani di storia della filosofia del XIX secolo II 295-305

«Porphyrius, Plotinus et alii Platonici». Echi neoplatonici nella demonologia bruniana VI/1 79-103

GRAFTON, ANTHONY
Cardano's Proxeneta: *Prudence for Professors* VII/2 363-380

GRANADA, MIGUEL A.
Giordano Bruno et «le banquet de Zeus chez les Éthiopiens»: la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalaisons humides de la terre III/2 185-207

Maquiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del Cristianismo IV/2 343-368

«Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia». Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno V/2 305-331

«Per fuggir biasmo, o per giovar altrui». El elogio del Nolano en La cena de le Ceneri *y una posible polémica con San Agustín y Dante* VIII/2 353-373

GUERRINI, LUIGI
L'aurora sospesa di Proxeneta VII/2 381-412

Osservazioni sul concetto di teocrazia universale nell'ultimo Campanella VIII/2 375-398

	«Con fatiche veramente atlantiche». Il primato della scienza nella Lettera a Cristina di Lorena IX/1 61-81
	Momenti poco noti del dibattito intorno al Dialogo dei massimi sistemi del mondo X/1 41-58
HAGENGRUBER, RUTH	*La fondazione del punto matematico nella filosofia di Tommaso Campanella* III/1 77-92
HEADLEY, JOHN M.	*Campanella on Freedom of Thought: the Case of the Cropped Pericope* II 165-177
HEIDLER, IRMGARD	*Zum Kontext der Gesammelten Werke Giordano Bruno's im Eugen Diederichs Verlag (1904-1909)* IV/1 141-163
JORN, OLE	*Corporeità in Bruno. Senso e figura* [LBV] VIII/1 159-180
KNOX, DILWYN	*Ficino, Copernicus and Bruno on the Motion of the Earth* V/2 333-366
LANDOLFI PETRONE, GIUSEPPE	*Gli scritti su Campanella di Bertrando Spaventa (Torino, 1854-1855)* II 273-293
LAVENIA, VINCENZO	*«Contes des bonnes femmes». La medicina legale italiana, Naudè e la stregoneria* X/2 299-317
LEIJENHORST, CEES	*Motion, Monks and Golden Mountains: Campanella and Hobbes on Perception and Cognition* III/1 93-121
LERNER, MICHEL-PIERRE	*La science galiléenne selon Tommaso Campanella* I 121-156
	«Campanellae deliramenta in Tartarum relegandа»: une condamnation méconnue du De sensu rerum et magia *en 1629* II 215-236
	L'«incertaine et changeante fortune» posthume de Campanella entre Dominicains et Jésuites IV/2 369-399
	Sur la page de titre du De sensu rerum et magia *(Francfort 1620)* VI/1 105-114
	Le panégyrique différé ou les aléas de la notice 'Thomas Campanella' des Apes Urbanae VII/2 413-451

LO RE, SALVATORE	*La* Vita di Numa Pompilio *di Ugolino Martelli. Tensioni e consenso nell'Accademia fiorentina (1542-1545)* X/1 59-71
LÜTHY, CHRISTOPH	*Bruno's «Area Democriti» and the origins of atomist imagery* IV/1 59-92
LÜTHY, CHRISTOPH, NEWMAN, WILLIAM R.	*Daniel Sennert's earliest writings (1599-1600) and their debt to Giordano Bruno* VI/2 261-279
MAGGI, ARMANDO	*The language of the visible: the* Eroici furori *and the Renaissance philosophy of* imprese VI/1 115-142
	«Il secondo albero della vita»: l'esaurirsi del pensiero rinascimentale nel Mondo magico degli eroi *di Cesare della Riviera* VII/1 107-125
	L'uomo astratto. Filosofia e retorica emblematica negli Eroici furori IX/2 319-344
MIELE, MICHELE	*Indagini sulla comunità conventuale di Giordano Bruno (1556-1576)* I 157-203
MIGNINI, FILIPPO	*La dottrina dell'individuo in Cusano e in Bruno* [LBIV] VI/2 325-349
MUGNAI, PAOLO FRANCESCO	*Una proposta di lettura per un brano del primo dialogo degli* Eroici furori [LBIV] VI/2 407-415
MULSOW, MARTIN	*«Sociabilitas». Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert* I 205-232
NEUBER, WOLFGANG	*La redenzione immaginata. Andreae, Campanella e la crisi dell'utopia all'inizio del Seicento* IV/1 93-106
OTTO, STEPHAN	*Gli occhi e il cuore. Il pensiero filosofico in base alle 'regole' e alle 'leggi' della sua presentazione figurale negli* Eroici furori V/1 13-24
PAGANINI, GIANNI	*Umano e divino in un contemporaneo di Bruno: l'antropologia di Giusto Lipsio* [LBIV] VI/2 437-468
	Da Jean Bodin a John Selden: il modello noachide della Repubblica delle Lettere IX/1 83-107
PERFETTI, AMALIA	*John Evelyn e 'the rational Bruno'* I 233-248

PERRONE COMPAGNI, VITTORIA — *«Minime occultum chaos». La magia riordinatrice del* Cantus Circaeus VI/2 281-297

Voci degli animali e parole dell'uomo nella magia di Bruno [LBV] VIII/1 181-195

PLOUCHART-COHN, FLORENCE — *Il* Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese *di Tommaso Campanella fra storia e profezia* X/2 319-332

POMPEO FARACOVI, ORNELLA — *Sull'oroscopo di Campanella* III/2 245-263

Tra Ficino e Bruno: gli animali celesti e l'astrologia nel Rinascimento [LBV] VIII/1 197-232

Le immagini e le forme. Pontano e il commento al nono aforisma del Centiloquio X/1 73-86

PONZIO, PAOLO — *La disputa sulle comete nelle* Quaestiones physiologicae *di Tommaso Campanella* II 195-213

PUCCINI, FRANCESCA — *La* Geschichte der Atomistik *di Kurd Lasswitz e la ricezione del materialismo di Bruno nella scienza tedesca del XIX secolo* VIII/2 399-430

QUAGLIONI, DIEGO — *«Ex his quae deponet iudicetur». L'autodifesa di Bruno* VI/2 299-319

RABASSINI, ANDREA — *L'ombra della iena. Un animale magico nella cultura filosofica del Rinascimento* X/1 87-104

RAIMONDI, FRANCESCO PAOLO — *Vanini dal plagio alle fonti: Giulio Cesare Scaligero (1484-1558)* IX/2 357-376

REBONATO, ALESSANDRO — *Icarus, Sophia and the Pegasean Ass* IX/1 109-139

RICCI, SAVERIO — *Giovinezza di un inquisitore. Giulio Antonio Santori, Giordano Bruno e il Santo Uffizio a Napoli* I 249-271

ROWLAND, INGRID D. — *Giordano Bruno and vernacular poetry* IX/1 141-155

Giordano Bruno e Luigi Tansillo IX/2 345-355

RUISI, MANUELA — *«Posita bestia in medio circuli». La forma animale nell'arte della Memoria* [LBV] VIII/1 233-253

SABBATINO, PASQUALE	*«Scuoprir quel ch'è ascosto sotto questi Sileni». La forma dialogica degli* Eroici furori V/2 367-380
SARTORELLO, LUCA	*«Indiget communitas lege semper». Teologia e politica in Tommaso Campanella* X/2 333-346
SCHÜTZE, INGO	*Cardano und die Affektenlehre der Musik* VII/2 453-467
SECCHI, PIETRO	*Elementi di teologia nel* De umbris idearum VIII/2 431-447
SERRAPICA, SALVATORE	*Discussioni campanelliane nella Napoli di fine Seicento* V/1 47-66
SIMONI VARANINI, LAURA	Il corriero della sconosciuta Amarilli. *Un inedito di Giovanni Ciampoli?* V/1 95-113
	Antonio Nardi: note in margine ai manoscritti VII/2 469-498
SLAWINSKI, MAURIZIO	*La poetica di Giulio Cortese tra Campanella e Marino* VII/1 127-153
SPANG, MICHAEL	*Brunos* De monade, numero et figura *und christliche Kabbala* V/1 67-94
SPRUIT, LEEN	*Telesio's Reform of the Philosophy of Mind* III/1 123-143
TAUSSIG, SYLVIE	*Le cas Épicure: un procès de réhabilitation, par Gassendi* VII/1 155-175
TOUSSAINT, STÉPHANE	*L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes Traversari, Cusain, Lefevre d'Etaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin* V/2 381-414
	L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola [LBIV] VI/2 351-379
	La voix des prophètes. Un 'inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini X/1 105-116
TRABUCCO, ORESTE	*Lo sconosciuto autografo della* Chirofisonomia *di G. B. Della Porta* I 273-295
VALENTE, MICHELA	*Della Porta e l'Inquisizione. Nuovi documenti dell'Archivio del Sant'Uffizio* V/2 415-434
WILDGEN, WOLFGANG	*Kosmologische Metaphern vor und nach*

Giordano Bruno: ein Essay zur semantischen Konstitution von Erkenntnis IV/2 401-419

VON WILLE, DAGMAR — *Bruno, Campanella e l'ateismo del Rinascimento nell'*Apologia *di Johann Jakob Zimmermann* II 247-271

ZANIER, GIANCARLO — *La presenza di Patrizi nella filosofia naturale di Daniel Sennert* X/2 347-359

LETTURE BRUNIANE

L'individualità tra divino e umano. Letture Bruniane IV del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 22-23 ottobre 1999), a cura di Eugenio Canone VI/2 323-535

Il mondo animale nell'opera di Bruno e nella cultura del Rinascimento. Letture Bruniane V del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 20-21 ottobre 2000), a cura di Eugenio Canone VIII/1 9-253

TESTI

[AMATO, BARBARA] — Iordani Bruni Nolani Camoeracensis acrotismus. *Una traduzione per il 2000* [avvertenza di Eugenio Canone, trad. di Barbara Amato] V/1 117-130

BALDINI, UGO — *Campanella tra il processo romano e la congiura di Calabria.*

CERBU, THOMAS — *Cardano consults Alciati, or the physician seeks a cure* VII/2 501-515

ERNST, GERMANA (a cura di) — *Cinque sonetti inediti di Campanella* I 11-20

L'inedita Chiroscopia *a Richelieu* [*di Campanella*] I 90-94

«Oscurato è il secolo». Il Proemio allo Scioppio del ritrovato Ateismo trionfato *italiano* II 11-32

L'opacità del male e il disincanto del profeta. Profezia, ragion di stato e provvidenza divina in un testo inedito di Campanella (1627) II 89-155

*Il cielo in una stanza. L'*Apologeticus *di Campanella in difesa dell'opuscolo* De siderali fato vitando III/2 303-334

Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. I. *Gli inediti* Discorsi ai principi *in favore del papato* V/1 131-153

Ancora sugli ultimi scritti politici di Campanella. II. *Gli* Avvertimenti a Venezia *del 1636* V/2 447-465

Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae *di Tobia Adami* X/1 119-147

ERNST, GERMANA, SALVETTI FIRPO, LAURA — *Tommaso Campanella e la cometa del 1618. Due lettere e un opuscolo epistolare inediti* II 57-88

FULCO, GIORGIO — *Il fascino del recluso e la Sirena carceriera: Campanella, Ottavio Sammarco e Napoli in una scheggia di carteggio (dic. 1614)* II 33-56

LERNER, MICHEL-PIERRE, SEGONDS, ALAIN-PHILIPPE — *Éditer et traduire Copernic* IX/2 379-408

SPRUIT, LEEN — *A proposito di due lettere inedite a Santori* VII/1 179-187

VON WILLE, DAGMAR — *Sull'anima e l'amicizia: una lettera 'bruniana' di Hieronymus Besler?* V/2 437-445

DOCUMENTI

AQUILECCHIA, GIOVANNI — *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze* I 21-42

Artese, Luciano — *Documenti inediti e testimonianze su Francesco Patrizi e la Toscana* IV/1 167-191

BALDINI, UMBERTO, SPRUIT, LEEN — *Cardano e Aldovrandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'Inquisitore di Bologna (1571-73)* VI/1 145-163

CANONE, EUGENIO — *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella* I 43-61

I due nuovi documenti del processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio VIII/2 481-485

DE BUJANDA, J. M., CANONE, EUGENIO — *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica* VIII/2 451-479

ERNST, GERMANA

«Quasi totius orbis theatro». Il supplizio di un inglese, Roma 20 giugno 1595 VII/2 517-534

La circolazione manoscritta del Senso delle cose. *A proposito di un documento inquisitoriale napoletano del 1619* X/2 363-370

LERNER, MICHEL-PIERRE

Un portrait suédois de Campanella II 157-161

MIELE, MICHELE

Giordano Bruno: i documenti napoletani IX/1 159-203

PERRONE COMPAGNI, VITTORIA

Una fonte ermetica: il Liber orationum planetarum VII/1 189-197

SPRUIT, LEEN

I processi campanelliani tra Padova e Calabria: documenti inediti dall'archivio dell'Inquisizione romana VI/1 165-177

WYATT, MICHAEL

La biblioteca in volgare di John Florio. Una bibliografia annotata IX/2 409-434

HIC LABOR

NOTE

ALBANESE, LUCIANO

Bruno e gli Oracoli dei Caldei VI/2 539-546

Bruno e il Pitagora di Ovidio VIII/2 489-494

Bruno e la croce di Serapide VII/2 537-545

Bruno e le linee indivisibili VII/1 201-207

Bruno, Ficino e la trinità di Zoroastro V/1 157-164

Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo VI/1 181-188

AQUILECCHIA, GIOVANNI

Paralipomeno nella documentazione di Bruno in Inghilterra II 359-360

Il refuso «d'omore/d'agni» in Candelaio, *I, 2.*

A proposito di una 'digressione filologica' di N. Borsellino III/1 145-147

BUCCOLINI, CLAUDIO

Una Questio *inedita di Mersenne contro il* De immenso V/1 165-175

CANONE, EUGENIO

Giordano Bruno: Hermeticism and Magic in Wisdom's Mirror X/1 151-155

	Variazioni bruniane I. *Giordano Bruno e Mauro Fiorentino* VII/2 547-554
CASUBOLO, MARCO	*Metodi linguistici nella ricerca semiotica: il colore nella* Città del Sole *di Tommaso Campanella* V/1 177-188
CELENZA, CHRISTOPHER S.	*An unpublished Letter of Giovanni Nesi to Piero di Lorenzo de' Medici* X/1 157-161
CONFORTI, MARIA	*Le antiche stampe campanelliane.* I. *Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli* V/2 469-475
DALL'AGLIO, STEFANO	*L'inganno di Nostradamus. Sulla dipendenza dell'*Épître à César *dal* Compendio di rivelazioni *di Savonarola* IX/2 437-443
DE PAOLA, FRANCESCO	*Nuovi documenti per una rilettura di Giulio Cesare Vanini* V/1 189-202
DI BENEDETTO, ARNALDO	*Notizie campanelliane: sul luogo di stampa della* Scelta d'alcune poesie filosofiche III/1 154-158
ERNST, GERMANA	*Note campanelliane:* I. *L'inedita* Chiroscopia *a Richelieu,* II. *La perduta* Disputatio contra graphomantum I 83-101
	Note campanelliane. III. *Cicale, donnole e pazzi. Suggestioni e varianti in margine alle* Poesie; IV. *«Castelli in aria» e «fame stridente» in Castel Sant'Elmo* V/2 477-498
POMPEO FARACOVI, ORNELLA	*A proposito di Saturno* IV/1 195-205
FAVINO, FEDERICA	*Tommaso Campanella anti-spagnolo in un dispaccio di Francesco Niccolini* III/2 345-347
FELICI, LUCIA	*Il profeta e gli infedeli. La visione irenica di Giovanni Leonardo Sartori* X/1 163-167
FORMICHETTI, GIANFRANCO	*L'ottava lettera del fondo Colonna: un inedito campanelliano* VI/1 189-193
FOURNEL, JEAN-LOUIS	*Le contrôle des mariages et des naissances dans la pensée politique de Campanella* VII/1 209-220
FRANZESE, SERGIO	*Giordano Bruno nell'*Apeiroteismo *di Thomas I. Davidson* X/2 373-376
GIANCOTTI, FRANCESCO	*Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella. 1-3* IV/2 423-426

Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella. 4-6 V/1 203-211

Postille a una nuova edizione delle poesie di Campanella. 7 VII/1 221-224

Campanella e Prometeo nel Caucaso. Proemio *della* Scelta *ed* esposizione, *Epistola proemiale dell'*Ateismo trionfato VIII/1 257-263

GIGLIONI, GUIDO — *Libertinismo, censura e scrittura. A proposito di alcune recenti pubblicazioni cardaniane* X/2 377-388

GIOVANNOZZI, DELFINA — *Una nuova fonte del* De monade: *le* Lectiones *di Celio Rodigino* VII/1 225-232

GORETTI, PAOLA — *«Inhonesta consuetudo»: pianelle per piedi di legno* VI/1 195-198

GRANADA, MIGUEL A. — *«Venghino a farsi una sanguisuga». Nota a un pasaje suprimido de la versión definitiva de* La cena de le Ceneri VIII/1 265-276

GUERRINI, LUIGI — Astrologicorum libri VII. *Considerazioni linguistiche e ricognizioni intorno alla tradizione del testo* VI/1 199-209

Nuovi manoscritti di scritture politiche campanelliane VI/2 547-552

«Luz pequena». Galileo fra gli astrologi VII/1 233-244

KATINIS, TEODORO — *Rassegna ficiniana. Recenti studi e ricerche su Marsilio Ficino e la sua opera* X/1 169-174

Sulle fonti aristoteliche e platoniche del Consilio contro la pestilentia *di Ficino* IX/2 445-451

KAZUYUKI, ITO — *Studies on Bruno and Renaissance Thought in Japan after the Second World War* III/1 149-153

LA NAVE, FRANCESCO — *Il geroglifico egizio nel Seicento. Origine egiziana della filosofia e sapienza geroglifica* IX/2 453-465

LANDOLFI PETRONE, GIUSEPPE — *L'itinerario rinascimentale di Bertrando Spaventa* VIII/2 495-507

MARCHI, ROBERTO — *Ovidio Montalbani e Giordano Bruno. Teoria del minimo e aspetti della cultura mate-*

	matica, medica e astrologica nella Bologna del '600 VI/2 553-560
MAZUREK, SŁAWOMIR	*Cusano e Bruno nell'ottica dei pensatori religiosi russi* VIII/1 277-286
MUCCILLO, MARIA	*Un nuovo contributo per lo studio della* Nova de universis philosophia *del Patrizi* III/1 159-165
MYLIK, MIROSŁAW	*Nota sulla ricezione di Giordano Bruno in Polonia* IV/2 427-435
PAGANINI, GIANNI	*Una traccia della* Metaphysica *di Campanella ne* La vérité des sciences *di Mersenne* X/2 389-397
PALUMBO, MARGHERITA	*Le edizioni di Bruno e Campanella nella biblioteca privata leibniziana* V/2 499-511
	Un 'introvabile' Bruno casanatense VII/1 245-254
	Intorno a un Cardano annotato da Andreas Dudith VII/2 555-567
PANICHI, NICOLA	*Montaignana e Boétiana* X/2 399-407
PAOLELLA, ALFONSO	*La presenza di Giovan Battista della Porta nel* Carteggio Linceo VIII/2 509-521
PERFETTI, AMALIA	*Nota su un 'introvabile' esemplare del* De Monade *(1614)* V/2 513-519
PLASTINA, SANDRA	*La figura e l'opera di Francesco Patrizi da Cherso nella critica più recente* III/2 335-344
	Nicholas Hill: «the English Campanella»? IV/1 207-212
	«Philosophia lucis proles verissima est». Nicholas Hill lettore di Francesco Patrizi X/1 175-182
PONZIO, PAOLO	*Un quarto manoscritto del campanelliano* Compendium physiologiae VII/1 255-257
PROVVIDERA, TIZIANA	*On the Printer of Giordano Bruno's London Works* II 361-367
	Essex e il Nolanus. *Un nuovo documento inglese su Bruno* IV/2 437-448

RAIO, GIULIO — *Tra Kant e Burckhardt. Nota sull'immagine della* Renaissance *di Ernst Cassirer* X/2 409-411

SAIBER, ARIELLE — *The Giordano Asteroid and the Giordano Bruno Lunar Crater: a tale of two namings* X/1 183-191

SAVORELLI, ALESSANDRO — *Le ultime pagine bruniane di Felice Tocco* VII/1 259-268

Bruno, Labriola e il positivismo. Un volume su Galilei e Bruno nell'immaginario dei movimenti popolari fra Otto e Novecento VII/2 569-577

Minuzzarie bruniane nell'epistolario di Labriola VIII/2 523-532

SCHÜTZE, INGO — *Bibliografia degli studi su Girolamo Cardano dal 1850 al 1995* IV/2 449-467

SECCHI, PIETRO — *Due motivi lulliani nella metafisica di Bruno* X/1 193-197

SIMONI VARANINI, LAURA — *Il ms. 83 della Biblioteca Capitolare di Pescia* II 371-374

La Dissertatio cum Nuncio Sidereo *fra Galileo e Bruno* IX/1 207-215

SPRUIT, LEEN — *Due documenti noti e due documenti sconosciuti sul processo di Bruno nell'Archivio del Sant'Uffizio* IV/2 469-473

SZENTPÉTERI, MÁRTON — *Il Transilvano. The image of Zsigmond Báthory in Campanella's political thought* IX/1 217-225

TARANTINO, ELISABETTA — *Le due versioni del foglio* D *della* Cena de le Ceneri X/2 413-424

TESSICINI, DARIO — *«Attoniti... quia sic Stagyrita docebat». Bruno in polemica con Digges* V/2 521-526

Bruno e Roeslin. Sulla presenza della Theoria nova coelestium METEΩPΩN *nel* De immenso IV/2 475-487

TOTARO, PINA — *Un documento trascurato sulla fortuna di Bruno in Italia* IV/1 213-222

Una citazione dell''Invocazione a Venere' del De rerum natura *nel primo Cinquecento* V/2 527-532

TRABUCCO, ORESTE — *Nell'officina di Giovan Battista Della Porta* VII/1 269-279

VALENTE, MICHAELA — *Prime testimonianze della circolazione del* De praestigiis daemonum *di Johann Wier in Italia* VI/2 561-568

VARRIALE, GIUSEPPA — *Alcuni riferimenti a Bruno in un poema di N. Graniti* II 369-370

RASSEGNE

Campanella nelle più recenti storie della letteratura italiana (Gennaro Maria Barbuto) I 309-314

Convegni bruniani: 1990-1995 (Simonetta Bassi, Simon Ditchfield, Giuseppe Guida, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi) I 297-308

Drei neue Veröffentlichungen zu Giordano Bruno in Deutschland (Paul Richard Blum) II 383-387

Giornate di studi su Bruno (1996) Letture Bruniane I (Elisabetta Scapparone) III/1 166-169

Nuove edizioni di testi filosofici e scientifici fra Cinquecento e Seicento: Della Porta, Cardano, Telesio (Elisabetta Scapparone) IV/1 223-231

Seminari e giornate di studi (1996) su Bruno e Campanella (Maria Pia Ellero, Amalia Perfetti, Elisabetta Scapparone) II 375-382

Seminari e giornate di studi (1997) su Bruno e Campanella (Monica Fintoni, Jean-Louis Fournel, Nicoletta Tirinnanzi) III/2 349-353

Un seminario su «Filosofia in commedia» (Sandra Plastina) III/1 170-172

RECENSIONI

AGRIPPA, C. *De occulta philosophia libri tres,* ed. by V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill, 1992 (Delfina Giovannozzi) I 315-318

ALLEN, M. J. B. *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki, 1998 (Ornella Pompeo Faracovi) VI/2 574-576

BIANCHI, L. *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé,* Napoli, Bibliopolis, 1996 (Eugenio Di Rienzo) V/1 239

BRANN, N. L. *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution,* Leiden, Boston and Köln, Brill, 2002 (Guido Giglioni) IX/1 234-235

Bruno e Campanella dal supplizio ai processi. A proposito di: L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella,* a cura di E. Canone, Roma, Salerno ed., 1998 (Giuseppe Landolfi Petrone) V/2 542-546

BUCCIANTINI, M. *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'Età della Controriforma,* Torino, Einaudi, 2003 (Luigi Guerrini) IX/2 485-487

CAMBI, M. *La* machina *del discorso. Lullismo e retorica negli scritti di Giordano Bruno*, con una nota di Michele Ciliberto, Napoli, Liguori, 2002 (Giancarlo Alfano) X/2 425-427

CAMPANELLA, T. *Apologia pro Galileo. Apologie de Galilée.* Texte, traduction et notes par M.-P. Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (Luigi Guerrini) VII/2 602-605

CAMPANELLA, T. *Philosophische Gedichte,* Italienisch-deutsch, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von T. Flasch, mit einem einleitenden Essay und Kommentar von K. Flasch, Frankfurt, Klostermann, 1996 (Paul Richard Blum) III/2 357-359

CAMPOREALE, S. I. *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002 (Valerio Del Nero) VIII/2 544-547

CAVAILLÉ, J.-P. *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle,* Paris, Champion, 2002 (Francesco Paolo Raimondi) IX/2 480-482

CERBO, A. *«Theologiza et laetare». Saggi sulla poesia di Tommaso Campanella,* Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1997 (Gennaro Maria Barbuto) IV/2 506-507

DAGRON, T. *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno,* Paris, Vrin, 1999 (Vittoria Perrone Compagni) VIII/1 291-292

DOOLEY, B. *Morandi's Last Prophecy and the End of Renaissance Potitics,* Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002 (Donald Weinstein) IX/1 238-239

Early Studies of Giordano Bruno, edited and introduced by P. R. Blum, Bristol, Thoemmes Press, 2000 (Dagmar von Wille) VIII/2 542-544

Das Ende des Hermetismus. Historische Kritik und neue Naturphilosophie in der Spätrenaissance. Dokumentation und Analyse der Debatte um die Datierung der hermetischen Schriften von Genebrard bis Casaubon (1567-1614), hrsg. von M. Mulsow, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002 (Dagmar von Wille) IX/1 235-237

Étienne de La Bóethie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin, Actes du Colloque International, Duke University, 26-28 mars 1999, textes réunis par Marcel Tetel, Paris, Champion, 2004; *Le visage changeant de Montaigne - The changing face of Montaigne,* Études éditées par Keith Cameron et Laura Willett, Paris, Champion, 2003 (Dagmar von Wille) X/2 445-447

EUSTERSCHULTE, A. *Analogia entis seu mentis: Analogie als erkenntnistheoretisches*

Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997 (Paul Richard Blum) V/2 539-541

FOUCAULT, D. *Un philosophe libertin dans l'Europe baroque. Giulio Cesare Vanini (1585-1619),* Paris, Champion, 2003 (Francesco Paolo Raimondi) IX/2 487-489

FRANK, G. *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560),* Hildesheim, Benno, 1995 (Paul Richard Blum) III/2 359-361

Giordano Bruno Philosopher of the Renaissance, edited by H. Gatti, Aldershot, Ashgate, 2002 (Sandra Plastina) IX/2 482-485

Giordano Bruno tra scienza e filosofia, a cura di E. Canone e A. Rossi, «Physis», XXXVIII, 2001, fasc. 1-2, 2002 (Luciano Albanese) IX/1 239-241

Giordano Bruno. Corpus iconographicum. Le incisioni nelle opere a stampa, Catalogo, ricostruzioni grafiche e commento di M. Gabriele, Milano, Adelphi, 2001 (Christoph Lüthy) IX/2 471-474

Giulio Cesare Vanini e il libertinismo, a cura di P. Raimondi, Galatina, Congedo, 2000 (Germana Ernst) VIII/1 292-294

GRANADA, M. A. *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre,* Barcellona, Herder, 2002 (Sandra Plastina) VIII/2 547-549

HAGENGRUBER, R. *Tommaso Campanella. Eine Philosophie der Ähnlichkeit,* Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994 (Martin Mulsow) III/2 355-356

'Interlocutori' bruniani: A proposito di due recenti pubblicazioni sul dibattito scientifico di fine Cinquecento (Amalia Perfetti) VII/1 285-288

ISOLDI JACOBELLI, A. *Tommaso Campanella. «Il diverso filosofar mio»,* Roma-Bari, Laterza, 1995 (Massimo L. Bianchi) III/2 356-357

JÜRGENSEN, R. *Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung,* 2 voll., Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 (Dagmar von Wille) X/2 427-430

Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories, edited by Chr. Lüthy, Leiden-Boston-Köln, J. E. Murdoch & W. R. Newman, 2001 (Dagmar von Wille) VIII/1 294-297

LAZZERINI, L. *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli,* Firenze, Olschki, 2002 (Jean-Louis Fournel) X/2 430-432

LERNER, M.-P. *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle,* Napoli, Bibliopolis, 1995 (Lorenzo Bianchi) I 318-320

MARRONE, C. *I geroglifici fantastici di Athanasius Kircher,* Viterbo, Stampa Alternativa & Graffiti, 2002 (Luciano Albanese) IX/1 241-243

Marsilii Ficini Opera, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société Marsile Ficin, Préface de S. Toussaint, Paris, Phénix Éditions, 2000 (Andrea Rabassini) VI/2 578-579

MENDOZA, R. G. *The Acentric Labyrinth: Giordano Bruno's Prelude to Contemporary Cosmology*, Shaftsbury-Rockport-Brisbane, Element Books, 1995 (Hilary Gatti) IV/2 505-506

MERCER, CHR. *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (Antonio Lamarra) IX/2 474-479

MULSOW, M. *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen, Niemeyer, 1998 (Massimo L. Bianchi) IV/2 507-509

NAUDÉ, G. *Bibliografia politica*, a cura di D. Bosco, Roma, Bulzoni, 1997 (Lorenzo Bianchi) V/1 239-242

Nuove luci su Galileo: l'edizione Besomi-Helbing e i Saggi galileiani *di Nonnoi* (Arcangelo Rossi) VII/2 597-601

PANICHI, N. *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004 (Renzo Ragghianti) X/2 439-441

PONZIO, P. *Copernicanesimo e teologia. Scrittura e natura in Campanella, Galilei e Foscarini*, presentazione di W. Shea, Bari, Levante, 1998 (Teresa Rinaldi) V/2 541-542

I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, 1555-1567, edizione critica a cura di M. Firpo e D. Marcatto, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000 (Michaela Valente) VIII/2 537-542

The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle, edited by G. Paganini, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Group, 2003 (Leen Spruit) X/1 201-202

Révolution scientifique et libertinage, Études réunies par A. Mothu avec la collaboration d'A. Del Prete, Turnhout, Brepols, 2000 (Dagmar von Wille) X/1 199-200

Socrate in Occidente, a cura di Ettore Lojacono, Firenze, Le Monnier Università, 2004 (Sandra Plastina) X/2 442-444

SPAVENTA, B. *Lettera sulla dottrina di Bruno. Scritti inediti 1853-1854*, a cura di M. Rascaglia e A. Savorelli, Napoli, Bibliopolis, 2000 (Giuseppe Landolfi Petrone) VII/1 289-292

Su Bruno e la scienza. A proposito di: H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999 (Arcangelo Rossi) VI/1 215-219

TAUSSIG, S. *Pierre Gassendi. Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols, 2003; GASSENDI P., *Lettres latines*, introduction, traduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2004, 2 voll. (Pierre Caye) X/2 437-439

Territori della mente e territori della politica. A proposito di: John M. Headley,

Tommaso Campanella and the Transformation of the World, Princeton, Princeton University Press, 1997 (Jean-Louis Fournel) V/1 242-246

THURNER, M. (Hrsg.) *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien,* Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin, Akademie-Verlag, 2002 (Angelika Bönker-Vallon) X/2 432-435

Tra scienza e fede: i Gesuiti di fronte alla rivoluzione scientifica. A proposito di alcuni studi recenti di Ugo Baldini (Leen Spruit) VII/1 281-284

TURCHETTI, M. *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours,* Paris, P.U.F., 2001 (Gianni Paganini) IX/1 231-234

Una nuova storia del millenarismo e del messianismo nella cultura moderna. A proposito di: *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture,* Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2001 (Gianni Paganini) VIII/2 550-557

VERMIJ, R. *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1570,* Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2003 (Leen Spruit) X/2 435-437

VERRECCHIA, A. *Giordano Bruno. Nachfalter des Geistes,* Wien-Köln-Weimar, Böhlau, 1999 (Dagmar von Wille) VI/2 576-578

VITALI, G. *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum,* ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668, a cura di G. Bezza, prefazione di O. Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003 (Teodoro Katinis) X/1 202-204

WILDGEN, W. *Das kosmische Gedächtnis. Kosmologie, Semiotik und Gedächtnistheorie im Werke Giordano Brunos (1548-1600),* Frankfurt a. M. ecc., Peter Lang, 1998 (Dagmar von Wille) VI/2 573-574

CRONACHE

Il convegno di Stilo: Tommaso Campanella e la congiura di Calabria nel IV centenario (Teodoro Katinis) VI/1 211-212

Il convegno internazionale di Londra su Giordano Bruno (Manuela Ruisi) VI/2 569-571

Il convegno internazionale di Tours su Ficino (Teodoro Katinis) V/2 533-535

Epikureismus vom Humanismus bis zur Aufklärung. Recht, Politik und Moral, Wolfenbüttel, 23.-24. November 2000 (Edoardo Tortarolo) VII/2 593-596

Giornate di studi e convegni bruniani (1999-2000) (Arielle Saiber, Eugenio Canone, Miguel A. Granada, Pasquale Sabbatino, Arcangelo Rossi, Tristan Dagron, Hilary Gatti) V/1 213-224

Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita. *Un recente convegno internazionale* (Elisabetta Scapparone) IV/2 498-504

Iniziative del Comitato Nazionale per le celebrazioni del IV *centenario della morte di Giordano Bruno* (Michele Ciliberto) V/1 225-228

L'Inquisizione e gli storici (Michaela Valente) V/2 536-538

Letture Bruniane II (Delfina Giovannozzi) IV/1 233-235

Il Progetto Ficino della Société Marsile Ficin (Stéphane Toussaint) V/1 235-237

Pucci, Bruno e Campanella (Artemio Enzo Baldini) V/1 232-234

Seminari e convegni su Bruno (1998) (Tiziana Provvidera, Monica Fintoni, Delfina Giovannozzi) IV/2 489-504

Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento. IX *Giornata Luigi Firpo, Torino 27-28 settembre 2002* (Rosanna Favale) VIII/2 533-535

Un convegno a Wolfenbüttel su Artes et scientiae *all'inizio dell'età moderna* (Laura Balbiani) VI/1 213-214

Un convegno su Francesco Maurolico a Messina (Veronica Gavagna) VIII/2 535-536

Un seminario su Campanella oggi (Sandra Plastina) IV/1 235

NOTIZIE

Alchimia degli estremi. Il laboratorio degli Heroici furori *di Giordano Bruno. Un convegno e un ciclo di conferenze dell'American Academy in Rome* [Eugenio Canone] VIII/1 287-289

Cardaniana (Marialuisa Baldi, Veronica Gavagna, Germana Ernst, Luigi Guerrini, Massimo Luigi Bianchi) VII/2 587-591

Il CD-ROM *di Giordano Bruno dell'editrice* Biblia (Eugenio Canone) V/1 229-231

Celebrazioni per Enea Silvio Piccolomini (Luigi Guerrini) X/2 469

Io dirò la verità. Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria [Eugenio Canone] VI/1 221-223

Note on Orazio Morandi (H. Darrel Rutkin) IX/1 230

Per una Enciclopedia Bruniana e Campanelliana (Francesco Paolo Casavola) VII/2 579-585

La pubblicazione della Theologia *di Campanella* (Maria Muccillo) V/2 547-550

Il Rinascimento nei cataloghi editoriali: I. Il Rinascimento nel Catalogo Olschki (Alessandro Olschki) IX/2 467-469

Il Rinascimento nelle biblioteche del mondo. I. Burndy Library (Cambridge, Massachusetts) e Dibner Library (Washington) (Guido Giglioni) IX/1 227-229

Tra antica sapienza e filosofia naturale. Tradizioni e mutamenti della magia nell'Europa della prima età moderna. Convegno internazionale (Teodoro Katinis) VIII/1 288-289

Un convegno internazionale sulla tradizione ermetica (Paolo Lucentini) VII/1 307-308

Una traduzione finlandese della Città del Sole (Jarkko S. Tuusvuori) X/2 470-471

Dibattiti

Ancora su un refuso del Candelaio (Nino Borsellino - Giovanni Aquilecchia) IV/1 237-240

Una lettera di Guido Oldrini V/1 247-248

Schede bibliografiche

A. Giordano Bruno

L'arte della memoria. Le ombre delle idee, a cura di M. Maddamma, Milano, Mimesis, 1996 (Delfina Giovannozzi) III/2 363-364

The Ash Wednesday Supper, ed. and trans. by E. A. Gosselin and L. S. Lerner, Toronto, Toronto University Press, 1995 [Eugenio Canone] I 327

Cábala del caballo pegaseo, traducción, introducción y notas de M. A. Granada, Madrid, Alianza Editorial en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990 (Rosa Rius Gatell) I 322

Cabala del cavallo pegaseo, a cura di N. Badaloni, Palermo, Sellerio, 1992 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 321

Cabala del cavallo pegaseo, a cura di C. Sini, Milano, Spirali, 1998 [Eugenio Canone] IV/2 511-512

Cabala del cavallo pegaseo, a cura di F. Meroi, Milano, Rizzoli, 2004 (Delfina Giovannozzi) X/2 477

La cabale du cheval Pégase, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Levergeois, Paris, Editions Michel de Maule, 1992 (Amalia Perfetti) I 322

Cabale du cheval pégaséen, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de N. Badaloni, traduction de T. Dragon, Paris, Les Belles Lettres, 1994 (Maria Pia Ellero) I 321-322

Candelaio, a cura di G. Bàrberi Squarotti, Torino, Einaudi, 1993 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 323

Candelaio, a cura di A. Guzzo, introduzione di A. Riccardi, note di R. Amerio, Milano, Mondadori, 1994 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 323

Candelaio, a cura di I. Guerrini Angrisani, Milano, Rizzoli, 1994[3] (Giuseppe Landolfi Petrone) I 323-324

Candelaio: Kerzen, Gold und Sprachgelichter. Komödie in fünf Akten, aus dem Italienischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Joh. Gerber, Basel, Editions Theaterkultur Verlag, 1995 (Anacleto Verrecchia) IV/2 511

La cena de le Ceneri, presentazione di M. Ciliberto, Pisa, Giardini Editori, 1994 [Eugenio Canone] I 326-327

La cena de le Ceneri, a cura di A. Guzzo, introduzione di A. Riccardi, note di R. Amerio, Milano, Mondadori, 1995 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 327

Chandelier, introduction philologique de G. Aquilecchia, texte établi par G. Aquilecchia, préface et notes de G. Bàrberi Squarotti, traduction de Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (Maria Pia Ellero) I 322-323

De la causa, principio e uno, a cura di A. Guzzo, Milano, Mursia, 1992[2] (Giuseppe Landolfi Petrone) I 324

De la cause, du principe et de l'un, texte etabli par G. Aquilecchia, introduction de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, traduction de L. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1996 [Eugenio Canone] II 389-390

De l'infini, de l'univers et des mondes, texte établi par G. Aquilecchia, introduction de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, traduction de J.-P. Cavaillé, Paris, Les Belles Letrres, 1995 (Maria Pia Ellero) II 389

Del infinito: el universo y los mundos, traducción, introducción y notas de M. A. Granada, Madrid, Alianza Editorial en colaboración con el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1993 (Rosa Rius Gatell) I 324-325

De magia. De vinculis in genere, a cura di A. Biondi, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990[4] [Eugenio Canone] I 329

De rerum principiis*: una riforma della 'magia'*, a cura di N. Tirinnanzi, prefazione di M. Ciliberto, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Procaccini, 1995 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 329-330

Des fureurs héroïques, texte établi par G. Aquilecchia, introduction et notes de M. A. Granada, traduction de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1999 (Leen Spruit) VI/2 581-582

De umbris idearum, a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, Olschki, 1991 (Miguel A. Granada) I 330

Dialoghi filosofici italiani, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000 (Giuseppe Landolfi Petrone) VI/2 582-583

Eroici furori, introduzione di M. Ciliberto, testo e note a cura di S. Bassi, Roma-Bari, Laterza, 1995 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 325-326

Gli eroici furori, introduzione e commento di N. Tirinnanzi, Milano, Rizzoli, 1999 (Eugenio Canone) v/2 552-553

Expulsión de la bestia triunfante, traducción, prólogo y notas de M. A. Granada, Barcelona, Circulo de Lectores, 1995 (Rosa Rius Gatell) I 329

L'expulsion de la bête triomphante, traduit de l'italien, présenté et annoté par B. Levergeois, Paris, Editions Michel de Maule, 1992 (Amalia Perfetti) I 328

Expulsion de la bête triomphante, texte établi par G. Aquilecchia, notes de M. P. Ellero, introduction de N. Ordine, traduction de J. Balsamo, Paris, Les Belles Lettres, 1999 (Eugenio Canone) v/2 551-552

The Expulsion of the Triumphant Beast, ed. by A. D. Imerti, Lincoln and London, Nebraska University Press, 1992 [Eugenio Canone] I 328

Giordano Bruno, scelta e introduzione di M. Ciliberto, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1995 (Giuseppe Landolfi Petrone) III/2 363

Die Kabbala des Pegasus, übersetzt und herausgegeben von K. Neubauer, mit einer Einleitung von M. Ciliberto, Hamburg, Meiner, 2000 (Dagmar von Wille) VI/2 585

Der Kerzenzieher (Candelaio), übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von S. Kodera, Hamburg, Meiner, 2003 (Dagmar von Wille) IX/2 492-493

La magia e le ligature, a cura di L. Parinetto, Milano, Mimesis, 2000 [Eugenio Canone] VIII/2 559

Om årsagen, princippet og enheden, i oversættelse ved O. Jorn og med indledning af A. Haaning, København, Reitzel, 2000 (Leo Catana) VI/2 586

Le ombre delle idee. Il canto di Circe. Il Sigillo dei sigilli. Introduzione di M. Ciliberto, traduzione e note di N. Tirinnanzi, Milano, Rizzoli, 1997 [Ornella Faracovi] III/2 364

On the Composition of Images, Signs & Ideas, translated by Ch. Doria, edited and annotated by D. Higgins, Foreword by M. Piccolomini, New York, Willis, Locker & Owens, 1991 (Dagmar von Wille) I 331

Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1999 [Delfina Giovannozzi] v/2 551

Opere italiane di Giordano Bruno, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, Utet, 2002 (Eugenio Canone) IX/2 491-492

Opere magiche, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000 (Eugenio Canone) VI/2 586-587

Poemi filosofici latini. Ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, Agorà, 2000 (Guido Giglioni) VI/2 584-585

Il quarto libro della Clavis Magna, ovvero l'arte di inventare con trenta statue, a cura di C. D'Antonio, Roma, Di Renzo, 2002 [Eugenio Canone] VIII/2 559

Quattro dialoghi poco noti e una polemica, traduzione di F. Clemente confrontata con N. Tirinnanzi, prefazione di L. Crivaglia, introduzione di P. Aresta, note di commento di V. Campa, T. Bindo, F. Clemente, Grottaglie, Regione Puglia, 2001 (Hilary Gatti) VIII/2 559-560

Il secondo libro della Clavis Magna, ovvero il Sigillo dei Sigilli, a cura di C. D'Antonio, Roma, Di Renzo, 2003 (Eugenio Canone) IX/2 493

Il Sigillo dei sigilli *e i diagrammi ermetici*, a cura di U. Nicola, traduzione di E. Colombi, Milano, Mimesis, 1995 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 330-331

Le souper des Cendres, texte établi par G. Aquilecchia, préface de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, traduction de Y. Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994 (Maria Pia Ellero) I 326 VI/2 584-585

Spaccio de la bestia trionfante, a cura di M. Ciliberto, Milano, Rizzoli, 1994² (Giuseppe Landolfi Petrone) I 327

Spaccio de la bestia trionfante, prefazione di R. Sturlese, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1994 [Eugenio Canone] I 328

Spaccio de la bestia trionfante, a cura di E. Canone, Milano, Silvio Berlusconi Editore (Mondadori Editore), 2000 (Massimo Luigi Bianchi) VI/2 583-584

Über das Unendliche, das Universum und die Welten, aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Chr. Schulz, Stuttgart, Reclam, 1994 (Paul Richard Blum) I 325

Über die Monas, die Zahl und die Figur als Elemente einer sehr geheimen Physik, Mathematik und Metaphysik, mit einer Einleitung herausgegeben von E. von Samsonow, Kommentar von M. Mulsow, Hamburg, Meiner, 1991 (Paul Richard Blum) I 331-332

Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, aus dem Italienischen übersetzt von A. Lasson, mit einer Einleitung von W. Beierwaltes, herausgegeben von P. R. Blum, Hamburg, Meiner, 1993 (Paul Richard Blum) I 324

Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten, verdeutscht und erläutert von L. Kuhlenbeck, reprographischer Nachdruck 1993 der 2. Auflage 1904, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (Paul Richard Blum) I 325

B. Tommaso Campanella

Aforismi politici, a cura di A. Cesaro, Napoli, Guida, 1997 [Germana Ernst] IV/2 512

Aphorismes politiques, traduction de P. Caye et C. Monet. Avant-propos et notes de P. Caye, Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1993 (Michel-Pierre Lerner) II 390-391

Apologia di Galileo. Tutte le lettere a Galileo Galilei e altri documenti, introduzione e cura di G. Ditadi, traduzione di A. Lotto, Este (Pd), Isonomia, 1992 [Germana Ernst] I 332-333

Apologia per Galileo, introduzione, traduzione, note e apparati di P. Ponzio. In appendice: *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici, e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pitagorico Sistema del Mondo di Paolo Antonio Foscarini*, Milano, Rusconi, 1997 (Michel-Pierre Lerner) III/2 365

Apologia pro Galileo. Apologie de Galilélée. Texte, traduction et notes par M.-P. Lerner, Paris, Les Belles Lettres, 2001 (Luigi Guerrini) VII/2 607

L'ateismo trionfato overo Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesmo macchiavellesco, a cura di G. Ernst, Pisa, Edizioni della Scuola Normale di Pisa, 2004 (Luigi Guerrini) X/2 478

Censure sopra il libro del padre Mostro. «Ragionamento sopra le litanie di Nostra Signora», a cura di A. Terminelli, Roma, Edizioni Monfortane, 1998 (Germana Ernst) V/2 553-554

La Città del Sole, a cura di A. Seroni, Milano, Feltrinelli, 1991[3] [Germana Ernst] I 335

La Città del Sole, presentazione e cura di D. Sala, Bussolengo (Vr), Demetra, 1993 [Germana Ernst] I 336

La Città del Sole, a cura di M. Baldini, Roma, Newton Compton, 1995 [Germana Ernst] I 336

La Città del Sole, a cura di L. Firpo, Roma-Bari, Laterza, 1997 (Sandra Plastina) III/2 366-367

La Città del Sole. Civitas Solis, introduzione di L. Bolzoni, traduzione e cura di C. Carena, Milano, Silvio Berlusconi Editore, 1997 (Gianfranco Formichetti) IV/2 513

La Città del Sole. Civitas Solis, a cura di T. Tornitore, Milano Unicopli, 1998 (Germana Ernst) V/2 555

La Città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 1996 (Sandra Plastina) II 392

La Città del Sole - Francesco Patrizi, *La Città felice*, a cura di S. Plastina, Genova, Marietti, 1996 (Amalia Perfetti) II 393

La Ciudad del Sol. Civitas Solis, introducción y traducción castellana de M. A. Granada, Milano, Silvio Berlusconi Editore, 1997 (Rosa Rius Gatell) IV/2 513-514

Compendio di filosofia della natura. Testo inedito. Edizione del testo latino di G. Ernst; introduzione, traduzione e note di P. Ponzio, Milano, Rusconi, 1999 (Michel-Pierre Lerner) VI/2 588-589

De ceremonialibus Iesu Christo observatis: Theologicorum liber XX, testo critico e note a cura di M. Muccillo, traduzione di R. Amerio, Roma, Cedam, 1993 [Germana Ernst] I 333

De conservatione et gubernatione rerum, Theologicorum liber VI, edizione critica, con note e traduzione italiana a cura di M. Muccillo, Roma, 2000 (Maria Giovanna Accietto) VI/2 591-592

Defence of Galileo, the Mathematician from Florance, trans. from the Latin by R. J. Blackwell, University of Notre Dame Press, 1994 (Germana Ernst) I 333

De libris propriis et recta ratione studendi Syntagma, a cura di A. Brissoni, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 1996 (Lorenzo Bianchi) II 393-394

Del senso delle cose e della magia, a cura di F. Walter Lupi, introduzione di G. Abate, Soveria Mannelli, Rubettino, 2003 (Giuseppe Panella) IX/2 493-494

De politica, a cura di A. Cesaro, Napoli, Alfredo Guida, 2001 (Germana Ernst) VII/2 608

De Sancto Ludovico, a cura di C. Ferri, Roma, Bulzoni, 1990 (Gianfranco Formichetti) I 334

De' titoli, a cura di G. Ernst, «Filologia & Critica», XXV (2000), pp. 288-301 (Luigi Guerrini) VIII/2 561

Lettere 1595-1638, a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2000 (Lorenzo Bianchi) VI/2 590-591

Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata liber I, edizione critica e traduzione italiana di P. Ponzio, presentazione di A. Lamacchia, Bari, Levante, 1994 (Massimo Luigi Bianchi) I 337

Metafisica. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata liber XIV, edizione critica e traduzione italiana a cura di T. Rinaldi, Bari, Levante, 2000 (Paolo Ponzio) VI/2 591

La Monarchia del Messia, testo inedito a cura di V. Frajese, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1995 (Germana Ernst) II 391-392

Monarchia di Cristo e nuovo mondo. Il Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero *di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in*

onore di Luigi Firpo, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, vol. II: *Ricerche sui secoli XVII-XVIII*, Milano, Angeli, 1990 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 334

Monarchie d'Espagne, texte inédit, traduction française par S. Waldbaum, *Monarchie de France*, traduction française par N. Fabry; textes originaux introduits, édités et annotés par G. Ernst, Paris, PUF, 1997 (Lorenzo Bianchi) III/2 365-366

Monarchie du Messie, notes et Introduction par P. Ponzio, traduction par V. Bourdette, Paris, PUF, 2002 (Germana Ernst) VIII/2 561-562

Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle, introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003 (Sandra Plastina) IX/2 494

Philosophia sensibus demonstrata, a cura di L. De Franco, Napoli, Vivarium, 1992 (Massimo Luigi Bianchi) I 337-338

Philosophische Gedichte, Italienisch-deutsch, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von T. Flasch, mit einem einleitenden Essay und Kommentar von K. Flasch, Frankfurt, Klostermann, 1996 (Dagmar von Wille) III/2 364-365

Le poesie, a cura di D. Maffia, prefazione di E. Mandruzzato, Vibo Valentia, Sistema Bibliotecario Vibonese, 1999 [Sandra Plastina] VI/2 589-590

Poesie, a cura di L. Vanni, Milano, Guerini e Associati, 1992 (Maria Pia Ellero) I 338

La politica, edición de M. Gonzáles García, Madrid, Alianza Editorial, 1991 [Germana Ernst] I 337

Il ritrovato Apologeticum *di Campanella al Bellarmino in difesa della religione naturale*, a cura di G. Ernst, «Rivista di storia della filosofia», 1992, 3, pp. 565-586 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 332

[*Scritti difensivi*], in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Roma, Salerno, 1998 (Giuseppe Landolfi Petrone) V/2 556

Sonnets. Translated into rhymed English by J. A. Symonds, edited with an introduction and notes by S. Draghici, Washington DC, Plutarch Press, 1999 (Armando Maggi) VIII/2 560-561

Tommaso Campanella, a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999 (Giuseppe Landolfi Petrone) VI/2 587-588

Una lettera ritrovata: Campanella a Peiresc, 19 giugno 1636, a cura di G. Ernst e E. Canone, «Rivista di storia della filosofia», 1994, 2, pp. 353-366 (Giuseppe Landolfi Petrone) I 338-339

SPHAERA

BEZZA, GIUSEPPE
Appunti per una storia dell'astrologia nel Rinascimento. In margine ad un recente libro su Cardano VIII/2 577-580

Liber Vivus. *Antecedenti astrologici della metafora galileiana del libro dell'universo* X/2 481-487

FALLENI, PATRIZIA
Un obiettivo implicito della polemica anti-astrologica di Pico: i commenti aristotelici di Alberto Magno VII/2 619-625

FALLISI, JOE
«Magnus scientiarum depravator». Campanella e l'emisfero australe VIII/2 581-588

FORNACIARI, PAOLO EDOARDO
Aspetti dell'itinerario cabbalistico di Giovanni Pico della Mirandola VII/2 627-633

GIGLIONI, GUIDO
Hermeneutics of divinatio *in Cardano's medicine and astrology* VI/1 230-236

GRAMIGNA, ILARIA
Auree proporzioni nel planetario della Sagrestia Vecchia di San Lorenzo a Firenze VIII/2 589-594

GUIDI, ANGELA
C'è un passaggio astrologico nel Lamento sul tempo *di Leone Ebreo?* IX/2 503-509

KATINIS, TEODORO
Medicina e astrologia nel Consilio contro la pestilentia *di Ficino* VII/2 635-644

POMPEO FARACOVI, ORNELLA
Per la storia dell'astrologia VI/1 227-229

Astrologia e luoghi comuni VI/2 605-609

L'oroscopo di Ficino e le sue varianti VI/2 611-617

Questioni di parole VII/2 611-617

Un testo periodizzante: lo Speculum astronomiae IX/2 497-501

Bellanti e il Caput draconis X/2 489-494

RUTKIN, H. DARREL
Astrology in Early Modern Italy IX/2 511-515

Giovanni Pico della Mirandola's Early Reform of Astrology: An Interpretation of vera astrologia *in the Cabalistic Conclusions* X/2 495-498

*

Abù Maᶜcshar on Historical Astrology. The Book of Religions and Dynasties (On the Great Conjunctions). Edited and translated by K. Yamamoto, C. Burnett, 2 voll.: I. *The Arabic Original*, II. *The Latin Versions*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000 (Giuseppe Bezza) VI/2 618-620

Aby Warburg e le metamorfosi degli antichi dèi, a cura di M. Bertozzi, Ferrara, Panini Editore, 2002 (Ornella Pompeo Faracovi) IX/2 518-519

L'astrologia nella cultura del Rinascimento. Firenze, 14-15 dicembre 2001 [Teodoro Katinis] VIII/2 595-596

BERTOZZI, M. *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di palazzo Schifanoia*, presentazione di W. Hübner, Livorno, 1999 (Ornella Pompeo Faracovi) VI/1 240-242

BOLL, F., BEZOLD, C. *Interpretazione e fede negli astri. Storia e carattere dell'astrologia*, a cura di M. Ghelardi, Livorno, Sillabe, 1999 (Ornella Pompeo Faracovi) VI/2 620-621

CARDANO, G. *Aforismi astrologici*, a cura di G. Bezza, con un profilo bio-bibliografico a cura di J. Fallisi, Milano, Xenia, 1998 (Ornella Pompeo Faracovi) VI/1 237-238

Il convegno internazionale di Firenze su La magia nell'Europa moderna (Teodoro Katinis, Sandra Plastina) IX/2 521-523

Il convegno Nello specchio del cielo. *Giovanni Pico della Mirandola e le* Disputationes *contro l'astrologia divinatoria* (Teodoro Katinis) X/2 505-507

CUMONT, F. *Astrologie et Religion chez les Grecs et les Romains*, a cura di I. Tassignon, Bruxelles/Brussel-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2000 (Ornella Pompeo Faracovi) VII/2 646-648

Hermetism from Late Antiquity to Humanism / La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo, Atti del Convegno Internazionale di Napoli (20-24 novembre 2001), ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003 (Teodoro Katinis) X/2 499-501

Picatrix. Un traité de magie médiéval, traduction, introduction et notes par B. Bakhouche, F. Fauquier, B. Pérez-Jean, Turnhout, Brepols, 2003 (Ornella Pompeo Faracovi) X/2 501-502

Le Recueil des plus célèbres astrologues *de Simon de Phares*, edité pour la Société pour l'Histoire de France par J.-P. Boudet, tt. 2: I. Edition critique; II. Présentation et commentaire, Paris, Honoré Champion, 1996-1999 (Ornella Pompeo Faracovi) VIII/2 597-599

SADAN, *I segreti astrologici di Albumasar*, a cura di G. Federici Vescovini, Torino, Nino Aragno, 2000 (Angela Guidi) VIII/2 599-600

SAVONAROLA, G. *Contro gli astrologi,* a cura di C. Gigante, Roma, Salerno, 2000 (Ornella Pompeo Faracovi) VIII/2 600-602

SESTO EMPIRICO, *Contro gli Astrologi,* a cura di E. Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 2000 (Ornella Pompeo Faracovi) VII/2 648-649

Il Sole e la Luna, «Micrologus», XII, 2004 (Paolo Edoardo Fornaciari) X/2 502-504

Travaglia, P. *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindī*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999 (Delfina Giovannozzi) VI/1 238-240

WARBURG, A. *The Renewal of Pagan Antiquity,* S. Settis ed., Los Angeles, Getty Research for the History of Art and Humanities, 1999 (Serena Donadeo) VII/2 645-646

WEILL-PAROT, N. *Les 'images astrologiques' au Moyen Age et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e^-XV^e^ siècle),* Paris, Champion, 2001 (Teodoro Katinis) IX/2 517-518

GIOSTRA

VI/2 593-601

VII/1 293-306

VIII/1 299-316

VIII/2 563-573

IX/1 245-263

X/1 205-232

X/2 449-467

VARIE

Al Lettore (Eugenio Garin) I 7

«Chiarificazione scenica»: il Candelaio *con regia di Luca Ronconi* (Hilary Gatti) VII/2 325-328

Lettera di Christoph Lüthy X/2 474-475

Lettera di Mino Gabriele X/2 473-474

Paul Oskar Kristeller (M. J. B. Allen) V/2 259-262

Per Giorgio Fulco (Lina Bolzoni) VII/1 9

1600-2000. Quattrocento anni dal rogo di Giordano Bruno in Campo de' Fiori. Disegni di Carlo Lorenzetti e Ottavio Mazzonis (Eugenio Canone) VI/2 f.t.

Un ricordo di Giovanni Aquilecchia VII/2 323

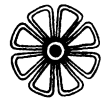
Questo fascicolo è stato chiuso il 7 aprile 2005.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE®, PISA · ROMA

⋆

Settembre 2005

(CZ2/FG3)



Riviste

ACTA PHILOSOPHICA
Rivista internazionale di filosofia
Diretta da Francesco Russo

BRUNIANA & CAMPANELLIANA
Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali
Diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

HISTORIA PHILOSOPHICA
International Journal
Diretta da Paolo Cristofolini

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA
www.libraweb.net

Riviste

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI RINASCIMENTALI

Rivista internazionale di letteratura italiana

Diretta da Marcello Ciccuto e Pasquale Sabbatino

STUDI KANTIANI

Rivista diretta da Silvestro Marcucci

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e SUPPLEMENTI · TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I SUPPLEMENTI di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi* e *Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici.

L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

SUPPLEMENTI · STUDI

1 · *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, 1998.

2 · GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, 2002.

3 · *Letture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, 2002.

4 · EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, 2003.

5 · LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, 2004.

6 · *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie herausgegeben von Thomas Leinkauf, 2004.

7. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini e l'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, in preparazione.

8. *The alchemy of extremis. The Laboratory of the* Heroici Furori *of Giordano Bruno*, International Conference, May 9, 2003 a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, in preparazione.

9. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, a cura di Eugenio Canone, Dagmar von Wille, in preparazione.

SUPPLEMENTI · TESTI

1 · ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, 1999.

2 · ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo.* In Appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, 1999.

3. GIROLAMO CARDANO, *Encomio dell'astrologia. Libro delle dodici geniture*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, in preparazione.

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

BIBLIOTHECA STYLENSIS

MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica
EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

1. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*; in appendice: LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000.
2. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, 2000.
3. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*. Con una appendice di testi critici, 2004.

NEL 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da Vincenzo Spampanato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net



LEONARDO E PICO

ANALOGIE, CONTATTI, CONFRONTI

Atti del Convegno di Mirandola (10 maggio 2003)

A CURA DI FABIO FROSINI

Nonostante le rilevanti diversità nelle rispettive fisionomie culturali tra Leonardo da Vinci e Giovanni Pico (come quelle, evidenti, tra un artista-scienziato «sanza lettere» e un raffinato filosofo ed esegeta di testi latini, greci ed ebraici), sono documentabili alcune analogie e alcuni contatti, che consentono di istituire un confronto non estrinseco, ma basato sui modi rispettivi in cui si è configurato l'intervento di questi due intellettuali nella vita culturale italiana ed europea dell'epoca.

Despite the major differences between the cultural physiognomies of Leonardo da Vinci and Giovanni Pico, i. e. those to be expected between an artist/scientist «without letters» and a refined philosopher-commentator of Latin, Greek and Hebrew texts, a number of analogies and points of contact can be documented, sufficient to allow a comparison based not on extrinsic factors, but on the ways in which the appearance of these two intellectuals shaped the cultural scene of Italy and Europe.

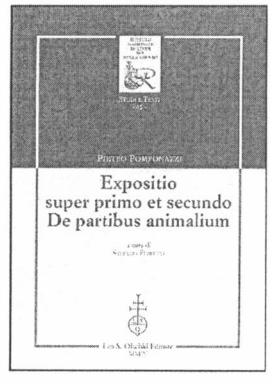
Studi Pichiani, vol. 9

2005, cm 17 × 24, XVI-222 pp. con 6 tavv. f.t. € 24,00 [ISBN 88 222 5438 4]

PIETRO POMPONAZZI

EXPOSITIO SUPER PRIMO ET SECUNDO «DE PARTIBUS ANIMALIUM»

A CURA DI STEFANO PERFETTI



Testimonianza dell'ultimo periodo dell'insegnamento bolognese di Pietro Pomponazzi e primo commento rinascimentale a un'opera biologica aristotelica, l'*Expositio super de partibus animalium* (1521-23), qui edita per la prima volta, sta al crocevia tra esplorazione della filosofia della natura di Aristotele e desiderio di denunciarne i limiti. Il testo del corso, raccolto da un abile reportator, coglie 'dal vivo' la parola irriverente e paradossale di Pomponazzi, in un latino che combina tecnicismi scolastici e coloriture volgareggianti spinte fino al turpiloquio.

Both a document of Pomponazzi's final teaching and the first 16th c. commentary on a biological work of Aristotle, this Expositio super de partibus animalium *(1521-23), here edited for the first time, is at the cross-roads between exploration of the Stagirite's philosophy of nature and the desire to denounce its shortcomings. These lecture notes capture 'live' Pomponazzi's irreverent and paradoxical teaching, expressed in a Latin which combines scholastic jargon and vernacular overtones (sometimes pushed to obscene language).*

Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Studi e testi, vol. 45

2004, cm 17 × 24, LXXXVI-362 pp. con 2 tavv. f.t. € 44,00 [ISBN 88 222 5397 3]

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI

Casella postale 66 • 50100 Firenze
E-MAIL: celso@olschki.it • pressoffice@olschki.it
Tel. (+39) 055.65.30.684

P.O. Box 66 • 50100 Firenze Italy
orders@olschki.it • INTERNET: www.olschki.it
Fax (+39) 055.65.30.214

Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet

www.libraweb.net

★

Our Online Journals,
our Internet Bookshop

www.libraweb.net



Giardini Editori
e Stampatori
in Pisa®



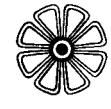
Istituti Editoriali
e Poligrafici
Internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®

GEI

Gruppo Editoriale
Internazionale®



Accademia
Editoriale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista visita il nostro sito web:
To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

ISSN 1125-3819